
NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07022591 1

COURS
DE PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE PARTIE.

PSYCHOLOGIE,

TOME 2.

AVIS.

Tout exemplaire de cet ouvrage non revêtu de ma griffe sera réputé contrefait.

L. Hachette

IMPRIMERIE DE GUIRAUDET ET JOUAUST,
rue Saint-Honoré, 315.

COURS
DE PHILOSOPHIE,

PAR M. PH. DAMIRON,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÉGE ROYAL DE LOUIS-LE-GRAND ET A L'ÉCOLE NORMALE.

PREMIÈRE PARTIE.

PSYCHOLOGIE,

TOME 2.

SECONDE ÉDITION,

REVUE, CORRIGÉE ET AUGMENTÉE.

A PARIS,
CHEZ L. HACHETTE,
LIBRAIRE DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12.

1837.

COURS DE PHILOSOPHIE.

PSYCHOLOGIE.

LIVRE PREMIER (SUITE).

DE L'AME CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME ET DANS SES DIVERSES PROPRIÉTÉS.

DEUXIÈME SECTION (SUITE).

DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS SES PROPRIÉTÉS SECONDES OU DANS SES FACULTÉS.

CHAPITRE III.

De la liberté, ou de la faculté de se *posséder*, de *délibérer*, de *vouloir* et d'*exécuter*.

§ 1er. De la liberté considérée psychologiquement.

I. *Si la liberté est vraiment une faculté.* — Après avoir étudié l'intelligence et la sensibilité, l'ordre de nos recherches, tel que nous nous le

sommes tracé, nous conduit naturellement à étudier la liberté.

Nous allons donc nous livrer à ce nouvel examen; mais nous avons au préalable une réflexion à présenter.

La liberté est incontestable; il y a trop de faits qui la démontrent pour qu'on puisse à cet égard conserver aucun doute. Mais est-elle une faculté comme l'intelligence et la sensibilité, ayant son objet propre et ses fonctions spéciales, sa sphère et son jeu à elle? L'intelligence se rapporte au vrai, et, dans ce rapport, elle connaît, se souvient et imagine; la sensibilité se rapporte au bien, et, dans ce rapport, elle s'émeut, jouit, aime et désire, ou souffre, hait et repousse. Est-ce autre chose que le vrai, autre chose que le bien, que la liberté se propose? et se le propose-t-elle par des actes qui ne soient ni ceux de l'intelligence, ni ceux de la sensibilité? Quand nous sommes libres et que nous voulons, que voulons-nous, et comment voulons-nous? Nous voulons la vérité, et nous la voulons par les moyens que nous avons de la saisir, c'est-à-dire par la connaissance, la mémoire et l'imagination; nous voulons la bonté, et cela avec toutes les émotions que doivent exciter dans notre cœur sa présence ou son absence. Voulons-nous autre chose, comme par exemple le beau, l'utile? Mais d'abord l'utile n'est qu'une

face du bon : c'est le bon appliqué à notre existence matérielle ; c'est le bon, source du bien-être. Et quant au beau, il est le bon, et le bon tout entier élevé dans chaque genre à ce degré de perfection où il n'est plus seulement estimable, mais excellent et admirable. Nous avons assez développé ces idées en *Morale* pour que nous n'ayons ici qu'à les rappeler sommairement. Nous n'avons donc de volonté que pour le vrai et le bon, nous n'en avons que pour le double objet de l'intelligence et de la sensibilité ; et, quant aux actes par lesquels nous essayons volontairement, soit de saisir le vrai, soit de sentir le bon, il n'en est aucun qui n'appartienne à la faculté de juger, ou à la faculté d'aimer, et qui ne consiste d'une part à voir, à revoir, à prévoir la réalité, et à concevoir la possibilité à l'aide de la réalité ; et de l'autre à se livrer au plaisir ou à la douleur, et à toutes les affections qui naissent de celles-là. Quant aux actes divers d'expression et de locomotion auxquels se joint la volonté, ils ne sont encore que ceux-là mêmes que nous venons de nommer, traduits en signes et en mouvements. Nous ne voulons par le corps que ce que nous voulons par l'âme, et notre conduite extérieure n'est que la traduction, par les organes, de nos intimes dispositions. Que faisons-nous donc quand nous exerçons et développons notre liberté ? Rien, sinon que modifier nos

facultés naturelles de manière à les diriger et à les tourner selon nos vues, au lieu de les laisser aller et s'exercer instinctivement. Toute la liberté est là, elle est toute dans ce fait : convertir une force qui ne se possède ni ne se gouverne en une force qui a la possession et le gouvernement d'elle-même. La liberté, c'est la moralité ou le caractère de personne morale que nous n'avions pas, et qui nous vient lorsque, par un effort sur nous-mêmes, nous parvenons à prendre empire sur nos divers modes d'activité. Nous ne savons donc trop si l'on doit dire que la liberté est une faculté. Elle n'est certainement pas une faculté comme l'intelligence et la sensibilité; c'est plutôt l'âme elle-même, qui, avec les facultés dont elle est douée, passe de l'état de spontanéité à celui de réflexion, de la nécessité à la volonté. Par conséquent, ce qu'il y a à étudier sous le nom de liberté, c'est cette circonstance particulière où, intelligente et sensible, où, active comme il lui est donné de l'être par ces deux propriétés, l'âme l'est de manière à régler par sa propre vertu ses idées et ses affections.

Il n'y a donc pas, comme nous l'avons fait pour l'intelligence et la sensibilité, à déterminer l'objet propre, et à analyser les fonctions du pouvoir d'être libre : cet objet et ces fonctions ne sont que ceux des deux facultés auxquelles il s'ajoute pour

les modifier. Il n'y a à se demander compte que de cette modification elle-même.

II. *Que l'âme n'est pas toujours libre ; principaux états dans lesquels elle ne l'est pas : le sommeil, l'évanouissement, la folie, l'ivresse, la rêverie, l'inspiration, etc.*—Mais d'abord, pour mieux comprendre comment l'homme devient libre, il faut examiner certains cas dans lesquels il ne l'est pas. Et d'abord il ne l'est pas dans le profond sommeil : car alors il n'a pour ainsi dire plus ses sens, et le peu de perceptions qu'il lui arrive de recevoir, confuses et fugitives, passent en lui sans qu'il y réfléchisse. Il n'a pas non plus ce regard attentif et suivi qu'il porte sur lui-même quand il se connaît véritablement ; il n'a qu'un vague sentiment de ce qu'il est et de ce qu'il éprouve; il se souvient peu et par instinct, il imagine peu et fatalement. Pour toutes les autres opérations qui demandent art et travail, il n'en tente ni n'en fait aucune ; en un mot, c'est un esprit qui n'a point d'empire sur lui-même. Ses émotions sont comme ses idées : dans la langueur où le tient cette nécessité du repos que lui prescrit la nature, elles sont peu vives en général ; mais il n'en a pas plus de puissance pour les diriger et les gouverner ; il jouit et souffre à l'aventure, aime et désire sans raison, hait et repousse au hasard. Il n'en est pas tout à fait de même dans un sommeil moins profond :

des symptômes de liberté s'y montrent de loin en loin; il y a effort par intervalle pour reprendre ses sens et revenir à soi ; il y a lutte contre ces souvenirs sans suite et sans clarté, contre ces imaginations fantastiques et ces affections déréglées. A mesure surtout que le réveil approche, tout ce travail d'une force qui cherche à se reconnaître et à retrouver sa volonté est de plus en plus sensible. Cependant ce qui domine encore, c'est le mouvement instinctif.

Quoiqu'il en diffère sous d'autres rapports, sous celui qui nous occupe ici, l'évanouissement offre avec le sommeil la plus frappante similitude. L'âme en effet n'y est pas plus libre : elle ne cesse sans doute pas d'agir, parce qu'elle ne le cesse en aucun cas; mais elle tombe en telle faiblesse, elle vit et se sent si peu, qu'elle est incapable de se posséder; tout au plus peut-elle se prêter à quelques vagues perceptions, à quelques sourdes émotions qu'excitent en elle les circonstances au sein desquelles elle est placée. Mais s'en emparer pour les modifier, mais en chercher de différentes et donner en conséquence une autre direction à ses facultés, elle ne le peut en aucune façon : elle est trop troublée, trop saisie, trop contrainte; elle n'a point assez sa connaissance, comme on dit vulgairement. Si, à parler à la rigueur, elle n'a pas perdu toute conscience; si elle garde encore du

moi cette lueur d'intelligence qui lui permet avec le temps de recouvrer sa liberté ; si elle reste esprit, force pensante malgré tout, l'obstacle néanmoins est tel, qu'elle n'a de vertu que pour céder et s'avouer confusément sa malheureuse situation. L'heure viendra où tout changera ; où, se dégageant peu à peu, et de plus en plus puissante, elle aura enfin la facilité de se recueillir, de se reconnaître, de ressaisir son activité et d'en user selon sa raison ; mais jusque là elle languira captive, chargée de liens, à peine sensible à son mal, et incapable de s'en délivrer.

La folie est encore un état où il est clair que l'homme ne jouit pas du libre usage de ses facultés. Ses facultés sont en jeu, quelquefois même très vivement ; il a ses idées et ses affections ; il est intelligent et passionné, il est plein de vie et de veille : que lui manque-t-il donc pour être libre? le pouvoir de se commander. Il agit en tout humainement, sinon qu'il n'est pas maître de lui-même. Il pense ; mais sa pensée, errante et dissipée, court sans suite aux objets qui la frappent de tout côté ; ou, fixe et invariable, elle s'attache obstinément à une seule et même chose, et il ne sait ni la réduire dans le premier cas, ni la distraire dans le second ; il ne la possède ni ne la gouverne. Aussi dit-on avec justesse qu'il n'*a* pas sa raison, et il ne l'a pas, parce qu'il n'a pas le pouvoir de

réfléchir. Tout ce qui est de pur instinct et de nécessité dans l'intelligence, la perception intuitive, le souvenir fatal, le jeu fortuit de l'imagination, tout cela se montre en lui; mais rien de ce qui est conduite et règle d'esprit, rien de ce qui fait la sagesse n'y paraît que par moments, quand il a un éclair de bon sens; et comme ainsi il est exposé à de continuelles erreurs sur les biens et sur les maux, ses affections de toute espèce sont livrées au même désordre que ses actes d'entendement. Il n'y a pas plus de vérité dans sa joie et sa douleur, son amour et sa haine, que dans les fâcheuses déceptions de sa trompeuse intelligence.

S'il redevenait libre, tout irait mieux: il rentrerait en possession de son esprit et de son cœur, et dès lors il pourrait diriger l'un et l'autre selon le vrai; il reprendrait toute sa moralité, tout son devoir et tout son droit; mais, tant que dure la maladie, il n'a pas de responsabilité, parce qu'il n'a pas de liberté.

L'ivresse est en quelque sorte une folie artificielle qu'on se donne pour un moment, par plaisir et par débauche; et, en tant qu'on se la donne, elle atteste de la liberté, et demeure imputable. Mais, une fois qu'elle est venue, et que son effet est entier, quoi que fasse encore l'âme, quelque activité qu'elle déploie, soit en pensée, soit en passion, il n'y a plus de libre arbitre. Les sens se

troublent, la tête se prend ; on ne sait plus où on en est, ce qu'on éprouve et ce qu'on tente ; c'est toute une nature à l'abandon ; et le désordre continue jusqu'à ce que renaisse la liberté, et avec la liberté la raison et le jugement réfléchi. Dans l'ivresse qui n'est qu'en *pointe*, comme on dit, le fait n'est pas aussi sensible ; mais là encore on aperçoit, sous la gaîté pétulante qu'elle produit et amène, cette demi-fatalité qui enlève l'âme à elle-même, et ne lui laisse que des accès de réflexion et de bon sens.

Parlons encore de deux états qui, sans être aussi frappants que ceux que nous venons d'examiner, méritent cependant d'être remarqués pour compléter nos observations. Qu'est ce que la rêverie ? Une langueur de l'âme, qui vient de relâchement et d'abandon volontaires, ou qui tient de l'instinct, et ressemble à une nécessité douce et puissante à la fois. Nous ne sommes pas plus tôt dans cette disposition, que, tout pleins du vague objet qui nous occupe confusément, paisibles, exempts de peine, sans souci ni besoin, nous passons de longs moments dans une oisive contemplation. La vie coule mollement, douce et calme à souhait, sans autre règle que les impressions qui nous modifient successivement. Il ne nous serait pas impossible alors ni peut-être même bien difficile de reprendre sur nous-mêmes cet empire

qui a cessé; mais nous n'en sentons pas la privation: nous sommes au contraire si heureux de ne rien faire et de nous laisser faire, que nous ne songeons guère à redevenir libres au prix de la lutte et du travail. Si nous restions trop longtemps, et avec trop peu de discrétion, dans un tel laisser-aller, notre personnalité pourrait à la longue en recevoir une grave atteinte. Nous finirions peut-être par vivre avec notre pensée et nos affections, comme la plante avec ses vertus; nous végéterions moralement. Par bonheur, nous avons aussi un réveil pour ce sommeil: le mal ne manque pas pour nous inquiéter et nous rappeler à nous-mêmes; et il faut bien, quand il nous saisit, que nous revenions et songions à nous, et que nous quittions la rêverie pour le conseil et l'action.

L'autre état est l'inspiration. L'inspiration, surtout au début, n'offre pas trace de liberté L'esprit était tempéré, tranquille, sage et sensé, comme il l'est toutes les fois qu'il vit de la vie commune; il était maître de sa pensée, et la portait à son gré sur tel ou tel point, se consultant et se décidant avec mesure et maturité. Il était plus fort que les choses, qu'il dominait du regard et soumettait à son examen. Mais soudain il a touché au magique objet qui doit l'enchanter; il le sent, il en est ravi; il en reçoit, tout ému, une puissante impression. Aussitôt il entre en verve; et,

bientôt hors de lui, pressé, troublé, et comme délirant, il abonde en idées qui lui arrivent à flots, précipitées, impétueuses, telles en un mot que les suscite la beauté qui l'a frappé. Il a donc bien changé, en passant du sens rassis, discret et contenu, à cette effusion d'intelligence qui lui échappe comme de source ; d'esprit libre et réfléchi, il est devenu génie naïf, poète d'instinct et de bonheur, véritable vase d'élection, où Dieu, sous la forme de la beauté, a fait descendre, comme du ciel, de ravissantes conceptions. Là encore reparaît la nature de cette force qui, appelée à se gouverner, n'en a cependant pas toujours le pouvoir et la liberté.

Enfin, nous ne parlons pas de ces secrets instincts dont nous n'avons même pas la conscience, et qui se développent en nous comme dans la brute et presque comme dans la plante, sans que nous ayons la moindre idée de leur détermination et de leur action : tels sont celui, par exemple, qui porte l'enfant à teter ; celui qui règle tour à tour la veille et le sommeil ; celui qui préside à la rétention et à la reproduction des connaissances ; celui qui fixe les relations du moral et du physique, et fait que l'âme, sans le savoir, trouve juste au besoin les appareils convenables pour exprimer au dehors et rendre sensibles par des mouvements ses affections et ses pensées. Il est clair

que, puisque nous les ignorons, et que, quand même nous parviendrions à en découvrir le mystère, au moment d'y céder nous les suivrions encore sans conseil, nous ne sommes jamais libres de les diriger à notre gré; Dieu seul en a la conduite; tout au plus pouvons-nous en provoquer ou en prévenir, en hâter ou ajourner, en prolonger ou en abréger l'exercice et l'influence. Mais en eux-mêmes ils sont et restent à jamais providentiels.

Nous ne parlons pas non plus de ces habitudes diverses (1) sous l'empire desquelles nous vivons; espèces d'instincts acquis et nécessités de main d'hommes, qui, tout volontaires qu'elles soient dans leur principe et leur formation, deviennent ensuite fatales, parce qu'elles échappent à la conscience. Tant que ces habitudes ont leurs cours, et qu'au lieu de cesser, elles redoublent au contraire de fréquence et de précipitation, elles se soustraient de plus à l'intelligence et à la liberté.

Toutefois, il faut remarquer qu'à la différence des instincts, qui restent toujours un mystère, le secret de nos habitudes peut bien nous être caché, mais jamais à ce point qu'il soit perdu pour nous

(1) Voir, sur les habitudes, leur formation et leurs effets, un chapitre de la *Logique* dans lequel nous les considérons dans leur rapport avec la science.

et qu'il nous soit interdit d'en retrouver la trace ; nous la retrouvons, au contraire, quand nous le voulons sérieusement, et, une fois éclairés, comme d'ailleurs c'est de nous, c'est de notre fait, bon ou mauvais, que sont venues ces dispositions, nous avons la faculté d'en reprendre plus ou moins la direction et le gouvernement, et, selon que nous le jugeons, de les continuer et de les perfectionner, ou de les corriger et de les réformer.

Cette faculté nous manque à l'égard des instincts, qui nous demeurent comme des penchants essentiels et irrésistibles de notre constitution morale.

Ainsi, nous devons le dire, il est bon nombre de circonstances dans lesquelles l'homme est nécessité. Comment l'est-il ? à quoi tient-il qu'il ne conserve pas constamment le libre usage de son activité ? A deux causes, que l'on peut reconnaître dans les divers faits que nous venons de voir. Premièrement, il a quelquefois si faiblement conscience, il se sent si peu, s'oublie si vite, qu'en vérité on ne saurait dire qu'il ait alors idée de lui. S'il ne s'ignore pas absolument, il ne se connaît point assez pour être en état de se gouverner. Il est presque une force aveugle, et, comme tel, impuissant à diriger ses facultés : c'est le cas du profond sommeil. En second lieu, même quand il veille, et qu'il a la connaissance de ce qu'il est et de

ce qu'il éprouve, il cesse de se posséder du moment où les forces qui siégent dans ses organes se dérèglent, s'exaltent, deviennent violentes et oppressives, le frappent de stupeur ou le jettent dans l'emportement. Il n'est plus roi dans son empire ; des sujets en révolte lui en enlèvent le gouvernement: il n'agit plus que sous leur loi.

Voilà comment l'homme n'est pas libre.

Voyons maintenant comment il l'est.

III. *Quand et comment l'âme est libre.* — Et d'abord on peut le conclure par un raisonnement très naturel de l'opposition que présentent entre eux deux états dans l'un desquels l'âme ne saurait être nécessitée sans par là même être dans l'autre indépendante et libre. Cette opposition est frappante: parfois, comme nous venons de le voir, nos actes se font sans réflexion, et n'ont d'autre caractère que celui de l'instinct; parfois aussi, et c'est le plus souvent, ils s'accomplissent avec mesure, prévoyance et conduite; ils sont l'effet du pouvoir que nous exerçons sur nous-mêmes. Les uns sont des mouvements auxquels nous nous livrons en forces aveugles, les autres des déterminations que nous prenons avec conseil. Sauf la vie et la puissance qui paraissent des deux côtés, il n'y a du reste que dissemblance. Or il ne se peut pas que les premiers soient fatals et nécessités, et que les seconds, qui leur sont

contraires, le soient également; il ne se peut pas que l'on confonde dans une seule et même idée, que l'on nomme du même mot, des choses si opposées. Puisqu'il y a de la nécessité, puisqu'il y a aussi de la non-nécessité, il y a donc de la liberté. Et qu'on n'objecte pas la contradiction qu'il peut y avoir à reconnaître à l'âme deux attributs opposés: lorsque nous la disons fatale et libre, nous n'entendons pas que ce soit dans le même temps, dans le même acte, mais dans des actes successifs; ce qui s'explique en ce que, tantôt trop faible pour ne pas céder, tantôt assez forte pour résister, elle subit le joug ou s'affranchit, selon la situation dans laquelle elle se trouve. D'une activité très variable, elle n'est destinée par son essence ni à être toujours esclave, ni à être toujours indépendante. Son rôle tient de deux genres: elle n'a pas tout de Dieu, elle n'a pas tout du monde; elle a quelque chose de l'un et de l'autre; elle a, dans des limites, de celui-ci la sujétion, de celui-là la liberté; et elle n'est pas la contradiction, mais la conciliation de deux natures.

Nous ne prétendons pas faire de cet argument plus d'estime qu'il ne convient, nous ne le donnons pas pour l'unique base de la théorie de la liberté; mais il a cependant sa force, et peut servir d'introduction aux observations qui viendront ensuite. C'est une manière de

satisfaire certains esprits, prompts à juger, qui ont besoin d'avoir avant tout une raison qui les prévienne; nous n'avons pas dû négliger ce moyen de nous les gagner.

Puisque les deux causes qui empêchent l'exercice de la liberté sont, d'une part, l'aveuglement, la défaillance ou du moins l'extrême faiblesse de la conscience, et de l'autre la sujétion où par excès de puissance les forces physiques jettent l'âme, les deux circonstances essentielles au développement du libre arbitre sont évidemment en premier lieu la connaissance de soi-même, en second lieu le bon état, le jeu normal des organes. Ainsi, dès que le *moi* se percevra bien, et ne recevra du dehors que des impressions régulières, il n'y aura plus d'obstacles à ce qu'il dispose de son activité dans les limites qui lui sont tracées. Il pourra devenir libre; mais comment le deviendra-t-il ? Le voilà plein de conscience, plein de vie et de mouvement, point troublé ni asservi par aucun agent extérieur; rien ne s'oppose à ce qu'il prenne le gouvernement de ses facultés. Comment donc le prendra-t-il ? d'où lui viendra la raison de faire effort sur lui-même pour s'arracher à cet état d'esclavage et de dépendance dans lequel il languit ? Avant tout il faut qu'il comprenne ou que du moins il sente bien qu'en restant prêt à céder à tous les penchants qui le sollicitent, il s'expose à suivre in-

différemment les mauvais comme les bons, et a n'avoir qu'une activité périlleuse et hasardée; il il faut qu'il sache que la vie ne lui est pas donnée toute faite, toute ordonnée, telle en un mot qu'il n'ait pas besoin d'y veiller et d'y prendre garde. Une sorte de connaissance de ce qu'il est et de ce qu'il doit être, de sa condition et de sa destination; une expérience suffisante des chances qu'il peut courir en laissant tout à l'abandon; et, dans un moment déterminé, l'idée vive et pressante que, s'il ne change pas de direction, il court risque d'aller à mal: telles sont les circonstances qui précèdent et déterminent en même temps l'exercice de la liberté. Ce sont donc, on le voit, les situations douteuses, les difficultés et les dangers au sein desquels il est placé, et dont il a le sentiment, qui le portent à se recueillir et à se rendre maître de lui-même; ce sont tous les maux qui le menacent, ou qui déjà même l'ont atteint; ce sont les forces de toute espèce qui, lui résistant ou lui échappant, apportent obstacle à ses progrès, ou lui retirent leurs secours. Le monde entier est arrangé pour lui ménager à chaque instant des occasions et des leçons; la grande loi de l'épreuve qui sous les yeux de la Providence règle le cours des choses humaines n'a pour objet que de le former en le plaçant au milieu de tant de divers événements. S'il est sujet à tant de besoins, de pri-

vations et d'afflictions; s'il souffre en sa conscience; s'il pâtit en son corps; si, dans toute son existence, dans celle de sa famille et de ses amis, il est chaque jour frappé des coups les plus cruels, la raison et le dessein en sont toujours la provocation au travail, à la constance, au combat et à la vertu, c'est-à-dire à la liberté. Il sort libre de ces situations, s'il les accepte comme il le doit; en reconnaissant sa dépendance, sa faiblesse et sa misère, il sent qu'il faut briser ses liens, devenir libre et se gouverner. Que la fatalité qui le dominait eût toujours été douce, bienfaisante et facile, il en fût resté l'esclave; heureux, insouciant, ne songeant pas à une meilleure vie, rien ne l'aurait provoqué à de nobles mais durs efforts : car pourquoi s'efforcer? pourquoi changer le cours de jours si paisibles? pourquoi les agiter et les troubler de luttes laborieuses? Il n'y aurait rien à faire pour nous, si les choses allaient ce train; il n'y aurait qu'à laisser faire; et la liberté, qui nous serait inutile, ne nous viendrait pas en aide, au prix surtout qu'elle nous coûte. Mais notre sort est différent; les maux nous arrivent comme les biens; ils se mêlent à tous les biens, ils les surpassent souvent, et en général nous ne sommes heureux que d'une manière très-imparfaite : c'est ce qui nous pousse à nous soustraire, autant du moins que nous le pouvons, à l'empire de la fatalité.

IV. *Première manifestation de la liberté, la possession de soi-même, ses degrés et ses limites.* — Nous devenons libres par la souffrance. Mais, maintenant, qu'est-ce qu'être libre? en quoi consiste précisément ce nouveau mode d'activité? Jusqu'ici il n'en a été dit que ce qui était nécessaire pour l'intelligence et l'explication des faits auxquels il se trouve mêlé. Mais lui-même il n'a pas été l'objet d'une expresse observation: le moment est venu de l'analyser.

Qu'est-ce donc que la liberté, à la prendre immédiatement à sa première manifestation? Quel est le premier fait par lequel elle se produit? Ce n'est pas la volonté, comme plus tard on le verra: la volonté vient du jugement, et du conseil qui le prépare. Ce n'est pas la délibération, qui, elle-même, est une conséquence. Avant de se consulter et de vouloir, il y a en effet ce qui rend possible l'une et l'autre de ces opérations; il y a un acte particulier qui est le principe de ceux qui suivent. Quel est donc cet acte premier? L'âme était entraînée, et cédait instinctivement aux impressions qu'elle recevait; mais soudain elle se modifie, elle cesse de se laisser faire par toutes ces forces qui l'environnent. Ces forces la dirigeaient, parce qu'elles l'avaient en leur pouvoir: elle se soustrait à leur empire. Elle n'était poussée fatalement, soit dans un sens, soit dans un autre,

que par suite de sa facilité à céder et à se soumettre : elle n'est plus aussi faible; elle résiste, se contient, s'abstient, et s'efforce de s'arrêter sur la route dans laquelle elle est engagée ; elle s'impose à elle-même une prudente modération, temporise, attend, et, comme on dit, tient bon, malgré tout ce qui se fait autour d'elle pour l'exciter et l'emporter. Elle n'a point encore de parti pris sur le but qu'elle doit poursuivre; mais elle se met en mesure d'y penser, et bientôt elle y pensera. Elle se recueille, concentre autant qu'elle peut sa mobile activité, rappelle à soi ses facultés éparses et distraites, les soumet et les dompte; elle ne souffre plus que son intelligence trop légère et trop vive se perde en perceptions sans suite et sans raison ; elle la réduit et la fixe. De même pour la passion : elle cesse de la laisser à ses jeux vains et frivoles, à ses écarts dangereux, à sa fougue effrénée; si elle ne la maîtrise pas entièrement, du moins elle la tempère, la calme, la ménage, se donne ainsi le temps de l'éclairer et de la diriger. Ainsi, tout ce qui vient d'elle, soit en pensées soit en affectious, tous ces mouvements qu'elle produit en vertu de son énergie native, tous ses actes, quels qu'ils soient, ne lui appartiennent plus seulement comme faits de sa nature, comme faits dont elle porte en elle le principe et la conscience; elle y joint une sorte de souverai-

neté et de prise de possession qui les lui rendent imputables. Elle ne les avait d'abord que comme de purs et simples effets de sa puissance instinctive : maintenant elle les a mieux ; ils sont mieux son ouvrage, ils lui sont plus personnels. Que s'est-il donc passé en elle depuis que, de force nécessitée, elle est devenue libre et *suî compos ?* Elle a eu pouvoir sur elle-même, elle est parvenue à se *posséder*.

Se *posséder* est, en effet, le fond de tout ce que nous venons de voir. Se contenir, se retenir, s'abstenir, se modérer, se commander, mettre à n'importe quelle action du tempérament et de la mesure, ne plus se laisser aller, être à soi et sûr de soi, c'est bien réellement se *posséder*. La *possession* de soi-même est le fait général qui domine tout.

Lui-même il s'explique, si, tout simple qu'il est, on veut s'en rendre raison, par un redoublement d'activité que l'âme puise en elle-même, au moment où elle sent le mal et le péril de la dépendance. Comme elle voit qu'en continuant à n'avoir point d'action à elle, à n'avoir que celle que lui impriment les forces qui la dominent, qu'en restant *leur* force, au lieu d'être la *sienne*, cette espèce de sujétion ne saurait que lui être funeste, elle la rompt par un effort, se dégage, se délivre, et, par cette espèce de détachement,

achève de se donner sa pleine personnalité. Jusque là elle se distinguait par le sentiment d'elle-même, de tout ce qui n'était pas elle; maintenant elle s'en distingue et s'en abstrait d'une nouvelle manière; elle s'en sépare en action aussi bien qu'en pensée; elle est *moi* à ce double titre, à celui de la conscience en vertu de laquelle elle se sait, et à celui de la liberté en vertu de laquelle elle se possède Non que cette façon de se mettre à part et de s'appartenir à elle-même soit un complet isolement, l'absence de tout rapport et une indépendance absolue; il n'en est pas, et n'en peut être ainsi : Dieu lui-même, en sa grandeur, tient à tout et se lie à tout; mais, au lieu d'être, comme elle était, l'agent d'un autre agent, la puissance d'une autre puissance, une vie qui se perdait et se confondait dans une autre vie, elle a lutté contre la confusion, s'est faite *elle*, et a pris son caractère propre et personnel. Avant, on peut le dire, elle était à tout venant, elle avait mille maîtres; elle n'en a plus qu'un maintenant, à bien entendre la chose, et ce maître est elle-même. Elle n'est pas, certes, toute-puissante, ni toujours également puissante dans le domaine où elle règne; mais elle y règne néanmoins, et assez pour qu'il soit évident qu'elle se maîtrise et se *possède*.

Hâtons-nous de dire dans quelles limites, afin

de prévenir toute objection. L'homme, sans doute, ne se possède pas au point de changer sa nature, d'en abolir les lois, d'en détruire les rapports, et de substituer à l'œuvre de Dieu une œuvre de sa création; il ne se refait pas plus lui même qu'il ne refait le reste du monde; en lui comme hors de lui, il ne travaille que sur ce qui est, et d'après les lois de ce qui est. Il peut, en ce qui le regarde, s'améliorer ou se détériorer, se modifier de bien des manières, mais toujours dans le sens de sa primitive constitution. Quoi qu'il fasse et quoi qu'il tente, il est homme jusqu'à la fin.

Ainsi, indépendamment des limites qu'il s'impose à lui-même, et qu'il pourrait dépasser, mais dans lesquelles il se renferme, retenu par sa prudence ou empêché par sa paresse, il en est d'autres, de naturelles, qui ne sont point facultatives, et que bon gré mal gré il faut qu'il reconnaisse, impuissant à jamais les effacer ou les franchir. Là est le cercle invariable qui borne sa liberté. Il se possède sur tous les points, dans sa pensée et dans sa passion, dans son influence sur les organes et son action sur l'univers; il tient en main toutes ses capacités, mais sans vertu pour en changer les attributs ni les lois. La pensée est faite pour connaître avant de se souvenir, pour connaître et se souvenir avant d'imaginer; il n'y a rien là à sa discrétion; il faut qu'il accepte toutes ces données.

La passion a pareillement son objet déterminé et ses mouvements nécessaires; il ne saurait y rien faire et y apporter un autre ordre; ce qui est créé reste et demeure avec sa nature essentielle. Le corps a ses fonctions, qui ne sont point arbitraires; l'univers ses puissances, qui ne marchent point au hasard: s'il est libre dans les rapports qu'il a avec l'un et l'autre, c'est toujours dans la mesure de leur constitution respective. L'homme, en un mot, est toujours homme, et, quelque libre qu'il devienne, il n'a cependant l'indépendance ni d'un Dieu, ni d'un ange; il a la sienne, celle qui convient à son rang et à sa condition au sein de l'univers créé.

Voici du reste comment, malgré toutes les nécessités qui le limitent, il lui est possible d'avoir encore une très large liberté. Invariables dans leur essence et leurs lois de développement, ses facultés ne le sont plus dans le degré d'énergie, dans la direction et l'application dont elles sont susceptibles. Là, au contraire, elles peuvent recevoir de très grandes modifications: c'est donc là qu'il les prend quand il se met à les régir, et que, maître dans la sphère où il lui est donné de s'exercer, il commence, comme nous l'avons vu, par les contenir et les retenir, sauf plus tard, s'il le croit bon, à leur laisser leur première marche, ou à leur en tracer une différente. Plus simplement,

il est doué d'une activité nécessairement pensante, passionnée, impulsive et expressive; mais il n'est point nécessité à se livrer sans retour à tous les actes de pensée, de passion ou d'impulsion, auxquels elle peut se prêter. Il peut, quand il la tient bien, d'un seul coup d'autorité la réprimer et la faire tomber, ou, sinon la porter d'un point sur un autre point, la déplacer en quelque sorte, et, par ce changement de situation, la modifier et la retirer de ses premiers errements; il peut lui interdire des démarches périlleuses, ou tout du moins l'en distraire en la jetant dans d'autres voies. Il ne saurait s'empêcher de voir quand il voit, de sentir quand il sent; mais il n'est pas hors de sa puissance de varier ses perceptions, de diversifier ses affections, d'avoir ainsi son industrie intellectuelle et morale, à l'aide de laquelle elle fait d'elle-même non pas tout ce qu'elle veut, mais plus ou moins ce qu'elle veut. Pour tout dire, en un mot, c'est une force qui ne fait pas ses facultés ni ses lois; mais qui, en usant de ses facultés, en se soumettant à ses lois, peut plus ou moins se contenir, se changer, s'avancer, se corriger et s'améliorer.

Ceci nous mène à une remarque qui achèvera d'éclaircir le caractère distinctif de la liberté humaine. Nous avons vu un peu plus haut qu'elle est nécessairement limitée; nous devons ajouter qu'elle

est de plus très variable, soit chez le même individu dans des circonstances différentes, soit chez les divers individus. Il suffit presque d'énoncer la vérité d'un tel fait, pour qu'aussitôt il soit admis; mais il est si bien exposé dans le passage qui va suivre, que nous ne pouvons résister à le citer [1].

« Il y a, comme on le voit, des degrés infinis dans l'empire que nous pouvons prendre sur nos capacités. Cet empire varie d'un individu à l'autre, au point qu'il n'y en a peut-être pas deux où il ait la même étendue. Il est extrêmement limité chez le plus grand nombre, parce que, les capacités étant naturellement insoumises, il faut, pour les asservir à la volonté, un travail sur soi-même, et des efforts dont peu d'hommes s'avisent ou se donnent la fatigue Quelques uns seulement entreprennent cette lutte; bien peu la soutiennent avec persévérance; et ceux-là sont très rares qui, dans la courte durée de cette vie, atteignent au but et obtiennent une autorité complète et facile. Outre ces différences, il en est d'autres. On voit des hommes qui ont le plus grand pouvoir sur l'une de leurs facultés, et qui n'en ont point ou presque point sur les autres : ainsi le philosophe accoutumé à réfléchir dispose avec la plus grande facilité

(1) *Encyclopédie moderne*, tome 12, page 483. Voir tout l'article.

de ses facultés intellectuelles, et souvent n'a aucun empire sur ses passions; d'autres ont beaucoup d'autorité sur leurs passions, qui ne sauraient fixer leur intelligence et l'attacher à un sujet. On trouve des hommes qui n'ont rien de soumis en eux que leurs doigts; enfin, d'un jour, et presque d'une minute à l'autre, la puissance volontaire s'affaiblit ou s'accroît dans le même individu; tantôt molle et languissante, tantôt énergique et active, elle monte et descend incessamment, et, avec elle, la personnalité qu'elle constitue.

» Quand l'homme parvient à une grande vieillesse, il finit ordinairement par où il a commencé, c'est-à-dire par cette vie impersonnelle qui précède dans l'enfant la naissance de la volonté : et de là cette observation si vulgaire, que le vieillard redevient enfant. On observe en effet chez les vieillards un affaiblissement considérable et progressif du pouvoir personnel; il semble que la volonté, fatiguée du long service qu'elle a fait, abandonne sa tâche au soir de la vie, et s'assoupisse peu à peu en attendant le sommeil de la mort. L'extrême vieillesse rappelle à la fois l'idée du sommeil et celle de l'enfance : c'est qu'en effet le sommeil, l'enfance, la vieillesse, ne sont que le même phénomène sous trois formes différentes, c'est-à-dire la faiblesse de la personnalité qui s'éveille dans l'enfant, qui se repose dans l'homme

endormi, et qui défaille dans le vieillard. L'affaiblissement des organes, qui rend l'exercice des fonctions plus pénible, pourrait bien contribuer au découragement de la volonté chez les vieillards; mais nul doute aussi qu'en cessant de s'en servir, la volonté à son tour ne contribue à l'affaiblissement des facultés : car c'est une remarque qui mérite encore d'être faite, que l'empire de la volonté sur nos capacités contribue à les développer; comme si, en leur imprimant une direction forcée, elle les rendait plus souples, plus subtiles et plus nerveuses. Nos capacités ne cessent jamais d'être en mouvement, soit que nous nous en servions, soit que nous les délaissions. Mais on observe qu'elles baissent quand on les néglige, et qu'elles se fortifient quand on les emploie. Les sens acquièrent une prodigieuse finesse chez les personnes que leur profession ou leur manière de vivre obligent à s'en servir souvent. Il en est de même de la sensibilité pour le beau chez celles qui cultivent les arts, de la faculté de penser chez les philosophes, ou d'imaginer chez les poètes; tandis que, chez les personnes qui mènent une vie oisive et matérielle, l'intelligence, l'imagination, la sensibilité, déclinent rapidement. L'activité locomotrice croît de même par l'exercice, et décroît dans la vie sédentaire, comme il arrive aux femmes et aux commis. Ainsi non seu-

lement on s'avilit, mais encore on s'abrutit lorsqu'on néglige de développer en soi la puissance qui distingue l'homme des choses, qui le fait semblable à Dieu, et qui est tout son titre à la monarchie de la création. »

Dans les explications qui viennent d'être données sur les limites et les variétés de la liberté humaine, nous avons sans doute un peu dépassé le pur et simple fait de la *possession de soi-même ;* mais il était difficile de faire autrement, vu l'intime connexion de ce fait avec ceux qui suivent. Il n'y a d'ailleurs à cela aucun inconvenient véritable, puisque, avant tout, ce que nous venons de dire convient et s'applique à ce fait, et que cette espèce d'anticipation ne peut causer aucune obscurité.

V. *Deuxième manifestation de la liberté. — Délibération ; ses caractères.* — Maintenant poursuivons. Nous avons vu l'âme se *possédant ;* mais si se *posséder,* se contenir, etc., etc., c'est toujours être actif, ce n'est pas avancer ; c'est stationner avec énergie, mais non pas être en progrès. Il y a quelque chose d'indéterminé, d'*expectant* et de provisoire dans cette manière d'être de la force ; elle *a* à elle ses facultés, mais elle n'en fait pas encore usage. Comment donc en use-t-elle, et comment parvient-elle à passer de la *possession* à la *direction* et à l'*emploi* de son activité ?

La voilà qui s'éveille, se garde et se modère : est-ce sans but ? Non, sans doute : car elle ne peut pas en rester là ; ce n'est pas là une fin. Mais, avant de se remettre en marche, il faut qu'elle sache où elle ira. Que lui manque-t-il donc pour avancer et se déterminer de quelque façon ? La connaissance de la route qu'elle doit prendre et tenir. Elle cherche donc cette route, elle regarde, elle considère, elle entre, en un mot, en *délibération*.

Délibérer est un acte d'intelligence ; acte complexe et multiple, dans lequel, si on le voulait, il serait aisé de retrouver tous les modes de la pensée que nous avons reconnus plus haut ; mais nous ne le suivrons pas dans ses éléments, parce que cette analyse n'aurait rien de neuf : nous ne le prendrons que dans son ensemble. Il commence toujours par une sorte de reconnaissance, soit des diverses fins qu'on a en vue, soit des divers moyens qui mènent à une fin. On tâche de les discerner, de les compter, de les qualifier. Cela fait, on les compare ; on recherche et on apprécie leur valeur relative ; on les balance, on les pèse, et quand on sait dans quel rapport ils sont les uns à l'égard des autres, on exclut successivement tous ceux qui semblent inférieurs ; on élimine et on élimine encore, jusqu'à ce qu'enfin on arrive à une option définitive. Tel est le dernier terme de la délibération ; il est alors

établi ou que tel but est le meilleur, ou que tel moyen est le préférable ; on a sa foi, son jugement; on croit à quelque chose à faire.

Mais, indépendamment de la manière dont le conseil a été pris, qu'il ait été plein de sagesse, de gravité et de raison, ou mêlé d'imprudence, de légèreté et de folie, il mène, en se terminant, à trois résultats distincts.

On peut ne parvenir qu'à une très faible conviction, et ne s'arrêter qu'avec doute à un parti déterminé; et alors, si par quelque cause on ne reprend pas la délibération, qu'on n'en ait pas le temps, la force ou la patience, on a dans cette opinion, quelque chancelante qu'elle soit, un motif d'action sur lequel se règle la volonté. Il n'est pas besoin d'ajouter combien un tel motif est faible et peu pressant.

Ou bien la foi que l'on a, soit au but qu'on se propose, soit au moyen que l'on choisit, sans être encore inébranlable, a cependant plus de force, et donne lieu à une détermination plus positive et plus ferme;

Ou bien enfin l'on adhère du plus profond de sa conscience à ce que l'on conçoit comme une règle invariable de conduite, on est plein de confiance en cette règle.

Doute, probabilité, ferme décision, telles sont donc les trois nuances qui distinguent

le résultat de toute espèce de délibération.

VI. *Troisième manifestation de la liberté.—Volonté; ses caractères.*—On se retient, on s'abstient afin de délibérer; mais on ne délibère pas et on ne juge pas pour continuer à se retenir; on n'est pas au bout de sa liberté parce qu'on s'est mis en état de voir, parce qu'on a vu et décidé; il reste à suivre cette décision, et à réaliser, par la pratique, l'idée à laquelle on s'est arrêté : c'est aussi ce qui se fait. L'homme serait incomplet s'il se bornait au conseil et ne passait pas à l'action.

Aussi, à peine a-t-il une croyance, pour peu surtout qu'elle soit profonde, qu'il se détermine à agir dans le sens de cette croyance. Il sent qu'une chose est à faire, et il s'efforce de la faire; son opinion règle son vouloir, si bien même que jamais il n'a une volonté qu'il n'en prenne le motif dans quelque idée qui le domine, et à laquelle il s'est arrêté après plus ou moins de réflexion.

Ainsi l'homme, comme force libre, n'a pas seulement la faculté de se *posséder* et de *délibérer;* il a aussi celle de se *diriger* d'après le résultat de la délibération, ou, ce qui revient à la même chose, de se résoudre et de vouloir.

Vouloir, en effet, c'est se mettre à suivre la route dont on a fait choix; c'est tourner son activité vers le but qu'on se propose; c'est se déterminer et se diriger.

Vouloir se diriger au lieu de recevoir une direction, à la place d'une détermination instinctive et fatale en prendre une qui relève de l'*empire de soi* et de la délibération, ne plus seulement posséder, mais employer ses facultés, les appliquer à certains usages, s'en servir pour réaliser une idée qu'on s'est formée, tel est le nouveau fait qui est la conséquence de la liberté.

Mais de même que le jugement qui suit de la délibération peut avoir l'un des caractères que nous avons marqués plus haut, qu'il peut être douteux, probable ou très certain, de même la volonté peut offrir, en se développant, ces trois nuances distinctes.

On veut parce qu'on croit, et on ne veut que comme on croit. Or, quelles qu'en soient les raisons, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, on croit souvent si peu, que c'est à peine si on a foi. Dans ce cas aussi, c'est à peine si on se détermine à l'action. On s'y décide, mais mollement, lentement, avec retenue et timidité. On marche bien à un but, mais sans élan ni fermeté ; on s'arrête au moindre scrupule ; on fléchit devant le moindre obstacle ; un rien, comme on dit, peut tout changer. Et pourquoi aurait-on une résolution vive et forte quand on ne sait trop ce que l'on résout ? Comment agir avec énergie, vigueur et persévérance, quand on n'est pas sûr de ce qu'on fait ?

Il faut un motif à la vertu, au courage et au travail, et le doute n'est que l'ébauche, l'ombre flottante d'une opinion ; il n'y a pas là de quoi exciter, remuer et affermir la libre détermination ; il n'y a que vaine impulsion ; soufle mourant et sans force. Le scepticisme pratique, quand par hasard il se rencontre, est la ruine de la volonté. Il ne la produit que pour l'abattre, ne l'excite que pour l'éteindre, ne lui donne vie qu'un moment, que pour bientôt la faire mourir. Chacun a sans doute par devers soi l'expérience de ces situations où, mal décidé faute de lumière, on essaie de réaliser un projet vague et incertain. L'effort languit, la puissance tombe, et on ne vient à bout de rien. Ne venir à bout de rien, n'en point venir à ses fins, rester en route après les premiers pas, tel est l'effet ordinaire d'une tentative entreprise sans foi ni plan arrêté. Or, rien n'est plus fâcheux qu'un tel état de l'âme ; il perd la moralité ; il plonge le cœur dans la mollesse, la faiblesse et l'indifférence, il l'accoutume à une apathie qui tue toute énergie ; et il n'y a pas de pire corruption. Malheur aux hommes sans croyance, car ils sont sans vouloir, et par conséquent sans vertu. Une telle dégradation est déplorable dans les individus ; dans les sociétés elle est désastreuse : un peuple atteint de ce fléau est un peuple perdu. Sans moyens comme sans but, l'esprit vide, la foi

nulle, quand il se prend à vouloir, il ne sait ce qu'il doit vouloir ; il n'a rien à tenter ; il n'a plus de destinée, plus de devoir, plus d'intérêt : sa conscience est morte à tout. Oui, en vérité, si pour un peuple ce scepticisme est général, et qu'il s'étende à la fois aux arts et à la religion, à l'industrie et à la politique, de tristes jours se préparent pour cette foule que rien n'anime. La ruine, la dispersion, ou tout du moins un renouvellement radical et violent, voilà ce qui l'attend, voilà son avenir. Ouvrez l'histoire, et voyez ce que deviennent, à leurs époques, les nations qui ne *veulent plus*. Elles sont la proie de celles qui *veulent*, ou elles tombent dans des crises qui les sauvent, mais au prix d'effroyables calamités.

Il y a peu de chose à dire sur l'espèce de détermination qui se développe à la suite d'un jugement dont le caractère est la probabilité. Elle tient le milieu entre cette velléité qu'engendre le simple doute, et cette ferme volonté que produit la certitude. Elle ne flotte pas, comme la première, au gré du moindre événement, arrêtée au premier obstacle, cédant au premier choc, toujours pliant et fléchissant; elle a plus de consistance, de suite et de durée; elle suffit au train commun du monde et des affaires. Elle ne tient pas comme la seconde, ne résiste pas et ne lutte pas, inattaquable et comme d'airain à toutes les tentations; elle suc-

combe aux grands coups, et soutient mal les rudes épreuves; elle serait capable de vertu, pourvu qu'il n'y eût pas à livrer de longs et vifs combats; elle ne s'élèverait pas à l'héroïsme, au dévoûment et au sacrifice. Ainsi veulent tant de bons, d'honnêtes et de justes hommes, dont les pensées sont droites et les motifs raisonnables, mais qui n'ont point de ces idées arrêtées et invariables, qui, lorsqu'elles sont vraies et élevées, forment les grands caractères. Un peuple animé de cet esprit n'est certes pas en mauvais état; il est propre à l'ordre, à la discipline, et par conséquent à la défense, et s'il tombait en péril, il trouverait à coup sûr dans le sentiment du danger toute la force nécessaire à son salut et à la victoire; mais jamais il ne sera un de ces peuples à mission, à entreprise et à aventures, un de ces peuples à *étoile*, qui se vouent à une idée, et ne vivent que pour l'accomplir. Ce rôle élevé n'appartient qu'aux nations jeunes ou rajeunies, et tellement enthousiastes, qu'elles n'ont paix et repos que dans le triomphe et le succès, combattant jusque là, souffrant, se sacrifiant, et, s'il le faut, mourant avec une constance admirable.

Enfin, quand la volonté procède d'une croyance parfaite et invariable, invariable elle-même, elle ne plie ni ne chancelle. Elle peut, par force majeure, être arrêtée dans ses projets; mais, toute

empêchée qu'elle est, elle insiste, elle presse, elle attaque ouvertement l'obstacle qui lui est opposé, ou elle le mine, ou elle le tourne, et finit par triompher. Rarement, du moins, un tel vouloir demeure sans fruit et sans effet. L'âme humaine est si puissante quand elle est toute à un objet, quand elle y rapporte toute sa vie, qu'elle y ramène toutes ses facultés, et y dirige tous ses moyens! Non seulement en cet état elle domine et dompte d'autres âmes, les trouble de sa fermeté, leur impose par sa vigueur, se fait sentir à elles plus forte qu'elles; mais le corps lui-même, elle le maîtrise, elle lui prête des pouvoirs que de lui-même il n'aurait pas, elle le rend capable de supporter des souffrances inouïes et des fatigues excessives; parfois même elle le transforme, et par la magie de l'extase lui donne des manières de vivre extraordinaires et insolites. Et dans le monde physique, que ne peut pas une volonté qui, d'ailleurs sage et éclairée, procédant de la science, s'appuyant sur des principes, patiente et vive à la fois, s'associe d'autres volontés qu'elle plie à ses directions et fait marcher sous sa loi! Elle opère des miracles de travail et d'industrie.

La foi remue les montagnes; il y a là mieux qu'une figure : c'est l'expression poétique, mais fidèle en même temps, des conquêtes gigantesques que l'homme a faites sur la nature toutes les fois

qu'il a eu dans l'âme ce vaste et long vouloir que donne une foi ardente, profonde et inébranlable. Politique, religion, industrie, beaux-arts, dans tous les genres et sous toutes les formes, les monuments que nous admirons comme des œuvres presque divines, tant ils imposent à notre imagination et confondent notre faiblesse, ne se sont élevés et achevés si merveilleusement que parce qu'il y a eu pour les entreprendre, les pousser et les finir, une de ces volontés viriles qui se soutiennent de longues années, durent des siècles, se transmettent d'hommes à hommes, de générations à générations, inspirées, vivifiées par quelque grande idée fixe.

D'où viennent, dans l'histoire, ces migrations lointaines, ces invasions opiniâtres, ces guerres inextinguibles dont nous donnent le spectacle, à certaines époques de leur vie, des races fortes et patientes? D'où viennent ces résistances et ces défenses héroïques, ces luttes vingt fois reprises, tant de maux supportés avec une constance imperturbable? ou encore ces ambitions qui ne se relâchent ni ne se fatiguent, ces conquêtes de longue haleine, cette tendance à l'empire si longuement suivie? Où se prend tant de persévérance, soit pour se conserver, soit pour s'agrandir? Toujours dans le *caractère*, c'est-à-dire dans la faculté de la foi et du ferme vouloir. Nous par-

lions tout à l'heure des nations faibles et perdues : elles périssent par le cœur, qu'elles ont lâche et irrésolu ; celles qui vivent, au contraire, qui fleurissent et triomphent, ne doivent leur gloire et leur durée qu'à la force de leur croyance ; elles savent bien ce qu'elles veulent, et le veulent résolument. De même pour les grands hommes : ce qui les fait ce qu'ils sont, c'est le sentiment profond du but qu'ils ont à atteindre, et l'énergie volontaire que leur donne ce sentiment ; et, en général, jamais l'âme n'a un motif puissant, une raison prédominante de se livrer à une action sans être prête à s'y livrer avec zèle et persévérance.

Tels sont les caractères principaux que peut prendre la volonté. Il en est quelques autres que nous allons noter, mais sur lesquels nous insisterons peu, parce qu'ils ont moins d'importance.

Toujours par suite de sa relation avec les idées dont elle dérive, la volonté peut se montrer éclairée ou aveugle selon que le motif qui la détermine est lui-même un effet soit de la réflexion, soit de l'instinct. Les enfants, par exemple, savent rarement ce qu'ils veulent ; ils n'ont pas assez de raison pour se rendre compte à eux-mêmes du but qu'ils se proposent ; ils s'en fient pour se résoudre à ces jugements primesautiers que leur suggère la nature. Les enfants délibèrent à peine.

Il est aussi bon nombre d'âmes qui, sur les hautes questions d'art, de politique et de religion, ont des sentiments plutôt que des principes, et par conséquent n'ont pour solutions que des vues vagues et obscures; celles-là pareillement ne s'expliquent pas bien l'intention qui préside à leurs actes, et leur conduite est peu logique. C'est aux philosophes et aux sages, c'est aux hommes éclairés en tout genre qu'il appartient de réfléchir sur les desseins qui les animent, d'en voir le fond distinctement, et de se tracer en conséquence des plans de vie nets et suivis. Ceux-là ne veulent rien qu'à bon escient.

Il peut en outre y avoir des volontés qui, indépendamment du plus ou moins de réflexion qui les caractérise, soient vraies ou erronées, étendues ou bornées, élevées ou petites. Celles qui sont vraies tiennent cette qualité de la pensée dont elles procèdent, et qui elle-même est l'image fidèle des réalités auxquelles elle se rapporte; ces espèces de volontés consistent à s'efforcer d'atteindre une fin vraie par des moyens également vrais. Celles qui sont fausses naissent des erreurs auxquelles l'esprit se laisse entraîner, et s'annoncent par une tendance à rechercher de vains objets dans des voies folles et trompeuses. Les résolutions étendues, profondes, à longue portée, partent d'une âme qui, au delà du but qu'elle touchera d'abord, en voit un autre, puis

un autre encore, et ainsi de suite jusqu'au but définitif et suprême, qui est celui de toute sa vie. Les grands hommes ont de ces vouloirs. Napoléon en eut un qui le prit jeune et ne le quitta jamais; il voulut l'ordre, la force, et la gloire de la France, par lui seul et en maître. Ces caractères font exception; ceux qui font foule et se trouvent partout ont moins de prévoyance et moins de persévérance; ils ne jugent pas de si loin, ne regardent pas si avant, et n'ont guère de dessein qu'à la légère et au jour le jour: aussi leurs déterminations sont-elles bornées et de peu d'avenir. Enfin il est des volontés qui éclatent de grandeur, d'élévation et de vertu; celles-là font l'honneur des hommes qui sont assez forts pour s'y arrêter et s'y dévouer avec courage. D'autres au contraire sont empreintes de petitesse et de bassesse; et celles-là sont la honte des âmes faibles qui s'y abandonnent.

Nous avons examiné la volonté en elle-même et dans ses nuances; c'est un nouveau fait de la liberté reconnu et étudié: est-ce le dernier, et termine-t-il tout? Être libre c'est se *posséder*, *délibérer* et *vouloir*. N'est-ce rien de plus? n'est-ce pas aussi *pouvoir*, au moins dans une certaine mesure? Voilà ce qui nous reste à rechercher.

VII. *Quatrième manifestation de la liberté. Le pouvoir; ses applications et ses degrés.* Mais d'abord qu'est-ce que *pouvoir?* Le monde est plein

de forces ; tout y vit et s'y meut; il ne s'y fait rien que par la vertu de quelque principe en action. Chaque force a sa fin, et sa tendance particulière. Mais toutes ne sont pas heureuses, toutes n'arrivent pas à leur but; bon nombre meurent ou s'arrêtent sans accomplir leur destination. Ainsi le veut l'ordre des choses, qu'il serait facile de justifier, si c'en était ici le lieu, mais qu'il nous suffit de constater pour l'objet que nous nous proposons. Or, celles de ces forces qui ont ce sort ne le subissent que par le fait des obstacles qu'elles rencontrent. Si rien ne s'y fût opposé, elles eussent suivi jusqu'au bout le penchant de leur nature, elles eussent achevé leur évolution; mais l'impuissance leur vient de ce que des causes étrangères les combattent, les enchaînent, les empêchent d'agir. Le pouvoir ne leur manque donc que par suite de leur infériorité vis-à-vis de ces causes. Celles au contraire qui parviennent à leur entier développement, ou du moins qui en approchent, celles-là ont leur succès parce qu'elles triomphent de l'opposition ou des attaques auxquelles elles sont en butte, parce qu'elles écartent ou renversent les ennemis qu'elles rencontrent, et passent outre avec la victoire. Comme elles se trouvent les plus fortes, elles n'ont plus qu'à poursuivre; elles iront où elles doivent aller, elles feront ce qu'elles tendent à faire. Elles en ont le pouvoir.

Qu'est-ce donc maintenant que le *pouvoir?* Une faculté relative qu'une force a ou n'a pas selon ses rapports avec d'autres forces, et qui consiste à produire, à réaliser un effet, à obtenir un résultat, à atteindre un but déterminé.

Or il n'est pas nécessaire, pour qu'une force ait cette faculté, qu'elle soit libre et volontaire. Combien y en a-t-il dans la nature qui la possèdent au plus haut point, sans cependant être capables de se connaître et de se diriger ! L'homme non plus n'est pas puissant seulement lorsqu'il agit avec conscience et liberté. Souvent même dans ses moments d'instinct et de nécessité, il est si animé, si pressant, si emporté dans ses actions, qu'il fait les choses les plus extraordinaires avec une étonnante facilité. Peut-être même est-ce alors qu'il montre le plus de cette énergie rapide et expéditive qui, aveugle sur les obstacles et insensible aux dangers, se précipite vers son objet sans trouble ni hésitation. Il accomplit de premier mouvement, d'élan, et par fatalité, des actes que de sang-froid il n'eût pas osé tenter, et qui l'effraient lui-même quand il les juge avec réflexion. Tel fut un héros, dans un de ces instants où quelque vive pensée de gloire saisit l'âme et la transporte, qui plus tard, mieux à lui, trouve à peine dans le conseil des raisons suffisantes pour éviter une lâcheté. Tel aussi d'inspiration conçoit et rend ad-

mirablement la beauté d'un sujet, qui moins heureux par le travail n'obtient de sa volonté qu'une œuvre lente et sans éclat. L'entraînement a ses chances; il a celles de la faiblesse, du désordre et de la ruine, mais il a celles aussi de la puissance, du succès et du triomphe. Il ne s'agit pas, du reste, ici, du mérite moral que peut avoir un tel emploi des facultés de l'âme, rien de moral sans libre arbitre; il ne s'agit que du pouvoir, il ne manque jamais à celui qui agit sous l'influence d'une heureuse nécessité.

Tel est le *pouvoir* considéré abstraction faite de la qualité d'agent libre et volontaire. Voyons maintenant quel il est quand il se combine avec cette qualité?

Vouloir, c'est s'efforcer de réaliser une intention, ou, ce qui est la même chose, d'atteindre une fin déterminée; pour peu qu'on ne rencontre pas trop d'obstacles, on n'a pas long-temps une volonté de quelque énergie et de quelque patience sans entamer, si ce n'est sans achever l'exécution de son dessein. Il en est de ce cas comme de tous ceux où une force une fois en exercice poursuit et accomplit son développement, si rien n'y apporte empêchement; avec cette différence remarquable, qu'ici c'est une âme qui agit, qui connaît, possède, gouverne son activité, et par conséquent est mieux en état de triompher des difficultés soit en

les tournant avec habileté, soit en les emportant de haute lutte. Un tel agent en effet a sur ceux qui sont privés de raison et de volonté l'éminent avantage de puiser en lui-même une vertu qu'il dépend de lui d'élever, de diversifier, de perfectionner de mille façons. Il n'est pas tenu à ne déployer que dans un sens et à un degré la puissance dont il jouit; il a plus de latitude, et dans le champ qui lui est ouvert il lui est permis, grâce au vouloir, de varier et d'étendre à peu près indéfiniment l'usage de ses moyens : aussi excelle-t-il sans peine sur tout être qui n'a que l'instinct et la vie de la simple fatalité. Tel est l'homme; il est fort à la fois et de ses mouvements nécessités et de ses actes volontaires. Il réunit les deux rôles, et trouve dans cette réunion son incontestable supériorité. Il peut donc, quand il veut, à prendre la chose généralement. Mais que peut-il et à quelles conditions? Nous l'avons expliqué plus haut, et nous nous bornons à le rappeler; il ne peut rien en contradiction soit des lois de sa conscience, soit de celles de ses organes et de la nature extérieure. Il ne saurait faire de sa pensée, ainsi que de son amour, rien qui soit en opposition avec l'essence de ses facultés; il ne saurait intervertir arbitrairement la constitution du monde; il ne prévaut pas contre l'ordre.

Mais en restant dans le système auquel il est

lié, il peut plus ou moins de choses, et les peut à divers degrés, soit en raison de son vouloir, soit en raison de ses instruments.

Commençons par dire les choses, nous dirons ensuite les degrés.

Avant tout, s'il possède bien sa faculté de penser, qu'il sache à quoi l'appliquer, et qu'il l'applique convenablement, le résultat le plus constant de cet effort intellectuel est la production d'une idée qu'il n'avait pas auparavant. Il a alors une connaissance, un souvenir ou une imagination qui sont le fruit de son travail. Il est puissant par l'esprit.

S'il a résolu de porter son action sur ses passions, pour peu qu'il s'y prenne bien, et que, réformant son opinion soit sur les biens, soit sur les maux qui, jusque là, l'affectaient d'une certaine impression, il change sur eux de manière de voir, il change par là même d'émotions; ce qui le touchait ne le touche plus, le touche moins, ou d'une autre manière. Il s'est fait comme un autre cœur, il éprouve d'autres affections; nouvel effet d'une puissance qui s'étend à l'amour aussi bien qu'à la pensée.

Tel est le pouvoir moral. Le pouvoir physique vient ensuite. Lorsque l'homme veut produire et réaliser ce qu'il a dans l'âme, lorsqu'il veut faire succéder le mouvement au sentiment, les prati-

ques extérieures aux actes de la conscience, l'effet qui est la conséquence d'une pareille détermination est le pouvoir organique et physique. Puis, selon qu'il se propose soit simplement d'exprimer et de signifier sa pensée, soit de lui prêter la propriété de mouvoir, de déplacer, d'attirer ou de repousser; langage et expression, impulsion et locomotion, attraction et répulsion, décomposition et recomposition, voilà ce que devient son pouvoir.

Voyons comment le fait peut s'expliquer. L'âme n'est pas sûre d'exécuter tout ce qu'elle tente et entreprend, mais cependant il est assez rare qu'elle trouve pleine résistance, et le plus souvent elle n'a qu'à se louer du service de ses organes. Dans ce cas, à peine leur a-t-elle imprimé un mouvement un peu prononcé, qu'aussitôt ils entrent en exercice, et se prêtent à son vouloir. Elle a des nerfs dont la fonction est de recevoir son action et de la transmettre au dehors, comme elle en a dont la propriété est de lui apporter intimement les impressions des causes externes. C'est aux premiers qu'elle s'adresse; elle ne les connaît pas, ne les choisit pas pour ministres de son action, mais elle n'est pas moins infaillible dans sa manière de les exciter; elle les excite à coup sûr, quoique cependant elle les ignore. Une providence est là qui se charge de la guider, l'assiste et s'entremet

pour tout cet ordre de choses. Elle se trouve donc toute pourvue de serviteurs nombreux, qui, dociles à ses ordres, se tiennent prêts à les recevoir.

Elle a les pensées et les affections auxquelles, après délibération, elle a résolu de se livrer; elle fait effort pour les porter et les produire au dehors; elle s'y applique et y persite. Les nerfs en sont émus, ils s'animent et s'ébranlent, et, tout pleins de la vie qui leur est communiquée, ils la rendent à l'extérieur par une foule de phénomènes; aux ordres de la volonté, les pensées et les affections s'impriment au cerveau, et par le cerveau à tout le corps; elles y déterminent et y développent une sorte d'animation qui se propage comme l'éclair, et paraît à la surface en signes prompts et manifestes Ces actes eux-mêmes, par leur nature tout intimes et tout spirituels, ne cessent pas d'être immatériels parce qu'ils ont prise sur la matière; ils ne deviennent pas organiques, ne se transforment pas en mouvements: ils restent ce qu'ils sont; mais ils abordent les organes, s'y rendent présents et puissants, et par là se donnent expression et représentation au dehors. Les idées et les passions ne se mettent pas réellement et ne circulent pas dans les nerfs, elles n'arrivent pas par leur canal à l'œil ou à la main; elles demeurent à leur principe, elles ne sont jamais que

dans ce principe ; mais elles ont vertu pour modifier, mettre en jeu l'organisme, et y apporter de tels changements, qu'il en résulte au visage, dans le geste ou la voix, une marque incontestable de leur présence et de leur action. Pour être aux ordres d'une force qui lui donne à traduire, sous quelque forme matérielle, des pensées et des émotions, le corps n'est pas pour cela intelligent et aimant ; de même aussi, parce que cette force s'allie au corps par l'impulsion et le mouvement qu'elle lui imprime, il ne s'ensuit pas qu'elle se fasse physique. Les deux natures restent distinctes ; tout se passe, d'une part, en directions spirituelles, et, de l'autre, en mouvements et en phénomènes matériels ; la relation des uns aux autres est de préexistence et d'influence, non d'identité.

Ainsi s'explique, s'il s'explique, le jeu secret au moyen duquel la force morale étend au corps cette faculté de gouverner qu'elle n'exerce d'abord que sur elle-même. De la possession et de l'usage de son intime activité elle passe à la possession et à l'usage de la vie physique ; elle s'empare de fonctions qui lui échappaient auparavant ; elle se les approprie, les fait siennes, les soumet à ses vues, les emploie à ses desseins, respectant leurs lois, mais profitant de ces lois pour les tourner à ses fins. De là tout un nouvel ordre de puissance

qu'elle acquiert, en appliquant sa volonté aux appareils organiques. Puissance des nerfs et des muscles, puissance du cerveau, et, par le cerveau, de chaque sens et de chaque membre ; puissance de l'œil, de la main, de l'ouïe, et même du goût et de l'odorat ; partout expression ou locomotion, partout mouvement produit soit pour agir sur les esprits, soit pour agir sur la matière.

Mais ce n'est pas tout encore. Une fois maître de ses organes, l'homme prend rang dans la nature ; il n'y a plus seulement son corps pour y recevoir des impressions et y produire instinctivement quelques effets nécessités. Il dispose maintenant, du moins jusqu'à un certain point, de cet admirable instrument ; il l'emploie, avec liberté, comme percepteur de sensations et conducteur de volitions. Il ne fait sans doute pas que la nécessité n'y ait pas toujours sa part, mais il y a aussi la sienne, et plus large, et plus sûre; et, grâce à cet empire, il peut également bien ne plus rester en prise aux objets qui agissent sur lui, ou lui-même porter ses actes sur les objets qu'il veut atteindre; il peut soit se soustraire à l'influence de certaines causes, soit exercer sur certaines autres une domination intelligente. Ainsi lui vient un nouveau pouvoir, qui a pour principe et point de départ l'impulsion organique, mais qui du centre auquel il tient rayonne ensuite en tous sens, s'é-

tend au loin, et si loin qu'on ne saurait lui assigner de limites définitives. La terre entière est à lui; cieux, mers et continents, tout est à son service, parce qu'il étend chaque jour ses droits et ses conquêtes, qu'il les étend à tout et gagne jusqu'aux astres, qu'il appelle à ses conseils, s'il ne les meut pas de sa main. Avec ce quelque peu de matière qu'il a d'abord en propre il recueille, rassemble, organise et concerte une foule d'agents épars qu'il trouve dans l'espace; il en fait des machines à la suite de sa machine; il donne des yeux à ses yeux et des mains à ses mains, et ainsi de tout le reste; il a double, triple, il a centuple organisation; toute la nature lui est organe. Comme Dieu en un certain sens, comme le Dieu d'ici bas, il est l'âme de tout ce monde de travail et d'industrie, qu'il crée à sa manière et gouverne selon sa mesure; force vraiment admirable quand elle déploie tant de ressources dans un but noble et légitime, quand elle rapporte au bien seul tant d'artifices et de moyens. . . . .

La puissance telle que nous l'entendons est cette vertu qu'a notre âme non seulement d'être active et de l'être librement, mais encore de l'être efficacement, c'est-à-dire de manière à accomplir ce qu'elle veut en fait d'idées et d'affections, d'impulsions et de mouvements. Elle consiste dans l'exercice heureux et achevé de toutes nos facultés,

soit morales, soit physiques. Commencer par la conscience, et passer de la conscience aux appareils de la vie, des appareils de la vie à tous les corps de la nature, débuter par la pensée et finir par la matière, tel est son procédé dans toute son étendue.

Maintenant il s'agit de savoir comment elle applique ce procédé, à quelles fins (1) elle l'emploie, car il est bien évident qu'elle l'emploie à plus d'une chose; ou si l'on veut qu'elle n'ait qu'un but, le grand but, le but suprême, le bien avec le bonheur pris dans toute leur extension, il y a pour y arriver tant de buts intermédiaires, de moyens particuliers, que, soit dans ce sens, soit dans l'autre, il faut toujours se demander à quels usages variés peut se prêter la puissance.

Or, comme il est vrai que notre activité a pour condition de développement les trois grandes existences avec lesquelles nous sommes en rapport, le monde, la société, et par dessus tout la Divinite; comme nous ne sommes rien sans leur appui, que nous ne devenons rien que par leur

(1) Nous ne faisons, dans ce qui suit, que très imparfaitement ébaucher une doctrine dont nos lecteurs pourront trouver, s'ils le veulent, le développement et l'explication dans le *Traité de morale*. Ici nous nous bornons, comme nous le devons, à un très sommaire résumé.

secours, trois grands besoins; et par suite trois devoirs essentiels, déterminent et dirigent l'emploi de notre puissance : 1° le besoin des choses physiques, 2° le besoin de l'ordre social, 3° le besoin de la Divinité. Au premier de ces besoins répond le travail, qui a pour objet de conserver dans la matière, et, autant que possible, d'augmenter l'*utilité* que nous présentent les propriétés dont elle jouit. De là les pratiques de l'hygiène en ce qui regarde la *santé*, et celles de l'industrie en qui regarde la *richesse* : l'hygiène pour *notre* corps et l'industrie pour toutes les autres, l'industrie subordonnée et rapportée à l'hygiène, la conservation et le bien-être de toute notre vie physique, et en conséquence la possession du plus grand nombre de biens possible, tel est le premier résultat que nous obtenons de nos efforts.

Le besoin de la société, ce besoin de maintenir, et, mieux encore, de perfectionner un état dont l'absence ou le désordre nous seraient mortels, nous excite à tout faire pour ne pas troubler et pour améliorer les relations naturelles que nous avons avec nos semblables; il nous porte, en conséquence, à tous ces actes qui se proposent la justice ou la charité, le respect ou l'amour d'autrui. Toutes les vertus d'homme à homme, depuis celles qui s'étendent à l'espèce tout entière jusqu'à celles qui se resserrent dans le cercle de la

famille, toutes prennent naissance dans ce sentiment.

Dieu aussi nous est nécessaire, et bien plus que le monde, bien plus que l'humanité, puisque sans lui rien ne serait; il nous est nécessaire de toute façon et à tous les titres; c'est notre souveraine nécessité, notre bien suprême et universel, le principe de tout notre être. Revenir à lui incessamment, nous confier en sa sagesse, nous reposer en sa bonté, l'honorer et l'aimer par dessus tout, telle est la loi de notre nature; et lors même que nous le méconnaîtrions, comme l'erreur ne saurait aller jusqu'à le nier absolument, il nous resterait toujours assez de foi pour lui rendre quelque culte, ne fût-ce que celui qui nous inspirerait l'idée d'un être dont nous dépendons. Mais notre croyance est meilleure, c'est-à-dire plus complète, plus conséquente et plus vraie; elle comprend cet être suprême, comme éternel et immense, comme infini de toute façon, comme excellent d'activité, de pensée et d'amour, comme parfait de vouloir, de pouvoir et de création, comme le type de toute âme, l'esprit des esprits, le vrai Dieu en un mot, et par là même elle dirige toute notre conduite à son égard dans une vue pleine de religion. Tel est le nouvel emploi que nous faisons de notre puissance, et dont témoignent hautement les œuvres de toute espèce qui expriment notre piété. Ces in-

times méditations auxquelles nous nous livrons, ces prières silencieuses, ces mystiques invocations, puis ces signes plus manifestes des émotions qui nous animent, les chants sacrés parmi le peuple, les concerts de voix, les temples, les autels, et les images qui les décorent et l'appareil qui s'y déploie, puis enfin toutes ces pratiques qui honorent Dieu dans ses créatures, et sont aussi, sous forme de soins donnés à l'homme et à l'univers, une espèce d'office pieux : voilà le culte divin.

Ainsi, trois grandes directions, sous chacune desquelles il en est ensuite une foule d'autres plus particulières, s'ouvrent d'abord à notre puissance : la direction physique, la direction sociale, la direction religieuse. Mais comme dans chacune de ces tendances nous sommes loin d'être assez sages pour rester toujours fidèles aux devoirs qui nous sont imposés, souvent à côté du bon usage il y a l'abus et le péché.

Mais, outre les trois besoins dont nous venons de parler, nous en avons un particulier, qui se distingue de chacun d'eux, tout en s'y alliant intimement : c'est le besoin de poésie, c'est le sentiment du beau. Il nous vient à la vue des merveilles de la nature, des merveilles de l'humanité, et des perfections bien autrement pures de l'être bon par excellence. Il nous fait admirer tout ce qu'il y a de gracieux, de noble et de sublime dans les

deux ordres de créatures qui décorent l'univers; il nous fait admirer, admirer à l'adoration les charmes ineffables, et les magnifiques enchantements du principe créateur. Il nous fait voir qu'il est bien de nous remplir l'âme des impressions vivifiantes de la beauté, de nous en nourrir intimement, puis ensuite de les exprimer avec cette variété de signes dont nous pouvons disposer. De là l'art sous toutes ses formes : et d'abord la parole, qui, de toutes nos manières de rendre et de produire la poésie, est, tout compris, la plus délicate, la plus riche, la plus fidèle; puis le chant et la musique, avec leurs innombrables harmonies; puis l'action oratoire, dramatique ou cadencée; puis encore le dessin, la peinture, la sculpture, l'architecture, et jusqu'à ces travaux des champs et des jardins qui, grâce aux ornements qu'ils répandent sur la terre, peuvent aussi contribuer au développement esthétique des intelligences humaines.

L'art dans tous ses moyens, l'art avec la religion, la morale et l'industrie, telles sont donc les diverses branches entre lesquelles se partage la puissance volontaire; telles sont les fins auxquelles nous appliquons avec un succès plus ou moins grand notre faculté de penser, de sentir et de mouvoir.

Nous devons maintenant dire un mot sur les de-

grés de la puissance, mais nous seront court, parce qu'il n'est nécessaire de parler que des principaux.

D'ordinaire, ce que l'on veut s'exécute assez bien. Les nerfs sont assez prêts et les muscles assez souples pour céder docilement à l'impression qu'ils reçoivent, et traduire au dehors par des signes fidèles la pensée en vertu de laquelle ils ont été mis en mouvement. L'effort fait pour les exciter et les plier à certains usages est efficace et heureux. D'ordinaire aussi, le monde extérieur, avec ses forces et ses agents, se prête, sans grande difficulté, aux opérations par lesquelles l'âme cherche à réaliser ses vues intimes et son vouloir. Le cours de la vie est plein de ces effets satisfaisants que détermine dans les organes, et par les organes dans la nature, une volonté qui réunit l'énergie à la patience. C'est là le pouvoir commun, le terme moyen de la puissance, la faculté d'exécuter à son état habituel.

Dans de moins fréquentes occasions, elle se montre à deux degrés qui diffèrent également de celui que nous venons de marquer.

Ou elle est faible au dernier point, languit, tarde et s'arrête, se met à l'œuvre à grand'peine, et cesse avant d'avoir rien fait. L'organisation, paresseuse, engourdie ou rebelle, se refuse à tout, résiste à tout; les corps étrangers ne sont d'aucun

secours; ils suivent mal l'impulsion qu'on essaie de leur donner, ou même se livrent à des mouvements entièrement opposés, et échappent ainsi ou font obstacle aux combinaisons dans lesquelles on voudrait les faire entrer; de telle sorte que, de la pensée qui s'est formée dans la conscience, il ne paraît au dehors que de vagues indices, des traits ternes et sans saillie, des effets enveloppés, obscurs et incomplets. A proprement parler, dans de telles situations, on tente et on ne peut pas, on résout sans accomplir, on en est réduit à des déterminations intérieures et morales; en termes plus simples, c'est de l'impuissance.

Ou, au contraire, tout concourt à favoriser la volonté dans son empire sur les sens et sur le monde extérieur. Tout lui est facile à souhait. Ses instruments, bien disposés, n'attendent d'elle que l'impulsion pour commencer leur œuvre, la poursuivre et l'achever avec une aisance et une sûreté qui en garantissent le succès. Rien du dessein qu'on a formé ne reste dans la conscience; non seulement ce qu'il a d'essentiel et de capital, mais les nuances et les accessoires, les détails secondaires, les plus petites choses, tout se marque et s'empreint dans les appareils organiques, tout s'y représente et s'y produit, tout y a son mouvement; et autour de ces appareils point d'entraves qui les gênent, point d'obstacles qui les arrêtent,

point de lien ni de résistances, mais, de toute part, des secours, des appuis et des forces qui se livrent et se laissent faire. Dans de telles circonstances, l'âme, heureuse et souveraine, possède tout comme elle se possède, gouverne tout comme elle se gouverne; elle est en pleine puissance.

Deux faits servent à expliquer les divers degrés de la puissance: l'un interne, l'autre externe; l'un moral, l'autre physique; le premier qui est un état de l'âme, le second qui est un état du corps, et on peut ajouter du monde extérieur.

En effet, pour ne prendre ici que les termes extrêmes, d'où vient que, selon les situations, nous pouvons tant ou si peu? N'est-ce pas, dans le premier cas, parce que l'effort de la volonté, énergique et soutenu, vif et ferme à la fois, s'applique à des organes d'ailleurs bien dispos, qu'il a domptés avec le temps et formés par l'habitude à une excellente exécution des mouvements qu'il leur imprime; ou bien encore parce que, aux moindres ordres de la volonté, à sa plus faible excitation, les appareils de la vie, les nerfs et tout ce qui en dépend, préparés par la nature à tout faire à merveille, se mettent d'eux-mêmes à réaliser avec une exquise perfection les vœux de l'intelligence et les désirs de la passion; à tel point que souvent même ils passent toute espérance, guidés par cet instinct, ce *nescio quid divinitùs*

qui vit et règne en eux et y répand avec tant de bonheur une industrieuse activité. Nul doute que les hommes extraordinaires en quelque genre que ce soit ne doivent une part de leurs succès aux qualités supérieures dont leur organisation est douée. On peut en dire à peu près autant des circonstances extérieures auxquelles est soumise l'organisation, comme le climat, le régime, l'influence des lieux, etc. : car là aussi il y a souvent une puissance toute faite, des moyens tout arrangés, et il ne faut que le vouloir pour les avoir à ses ordres. Dans le second cas, la faiblesse ou la nullité d'opération tiennent de même à la condition soit de l'esprit, soit de la matière. Si vous n'avez qu'une résolution mourante et passagère, si votre vœu se marque à peine, et que, d'autre part, les organes n'aient pas pour l'accomplir des facilités particulières, rien ne va ni s'exécute, et vous en êtes pour vos frais d'intention et de velléité : la faute en est à vous, qui n'avez pas su mieux vouloir. Mais il arrive que vous faites tout ce qui est en votre pouvoir; vous n'épargnez aucun effort; vous ne manquez ni d'habileté, ni de patience, ni d'ardeur : et cependant rien ne réussit. Pourquoi? Parce que le corps est malade, infirme, usé par l'âge, et que, malgré tout, la force morale ne peut le guérir, le rajeunir, le refaire et le rendre propre aux directions de la volonté; parce que

peut-être aussi la nature au sein de laquelle elle se déploie, âpre, ingrate et inflexible, ou énervante et enivrante, brise ou endort son énergie, l'accable de ses rigueurs, ou l'enchaîne par ses charmes, et, de l'une ou l'autre façon, fait échouer et réduit à rien toute tentative d'exécution.

D'où l'on voit que la puissance est en partie dans la dépendance de l'âme et de la liberté, et en partie dans le domaine des causes physiques et nécessaires ; avec ce rapport, toutefois, fort important à remarquer, que, quel que soit le degré dans lequel elle se rencontre, soit du côté de l'âme, soit du côté du corps, elle est toujours moins faible si la faiblesse est son caractère, ou bien plus énergique si l'énergie la distingue, à mesure que la volonté se prononce davantage. Comme au contraire elle baisse encore ou perd de sa vertu par le défaut de résolution, le relâchement et la paresse : car, si le pouvoir n'est pas le vouloir, s'il n'est pas comme le vouloir, si même souvent il en diffère par de sensibles oppositions, comme, par exemple, lorsqu'il succède plein, fort et déployé, à la plus molle détermination, ou borné et empêché à l'effort le plus énergique, il n'en est pas moins vrai que constamment il varie en ses degrés comme varie la volonté, et se ressent de l'impulsion qui l'excite et le provoque. En sorte que le travail, la vertu

et le courage, qu'ils puissent peu ou beaucoup, peuvent toujours davantage quand ils durent et se soutiennent, redoublent de zèle et de constance, que quand ils mollissent et s'abandonnent, lâchent prise et succombent. Avec un cœur mal résolu, la médiocrité devient nullité, la capacité médiocrité ; avec une meilleure détermination, les plus faibles moyens prennent de la valeur, les plus étendus s'étendent encore.

Ainsi le rapport de la volonté à la puissance exécutrice n'est pas celui d'identité, non plus que celui d'égalité, mais celui d'harmonie, de correspondance et de proportion. Il ne s'exprimerait pas par cette formule : Vouloir c'est pouvoir, vouloir égale pouvoir ; mais bien par celle-ci : Plus on veut, plus on peut ; moins on veut, moins on peut (dans le cercle donné de la puissance).

Pour résumer maintenant tout ce qui vient d'être dit sur le *pouvoir*, il faut, en le réduisant à sa plus simple expression, se rappeler qu'il consiste intérieurement à se donner soit une idée, soit une passion, et extérieurement à déterminer un changement de situation, d'abord dans l'organisme, et puis dans la nature, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il consiste à produire un effet qui peut être ou moral ou physique.

VIII. *Divers faits qui prouvent la liberté.* — Nous croyons avoir établi par les plus claires ob-

servations ce point si grave de la psychologie ; mais précisément parce qu'il est grave, il ne sera peut-être pas inutile de le confirmer encore par quelques raisons particulières, qui, en le montrant sous des aspects plus familiers et moins abstraits, auront l'avantage de le rendre sensible à un plus grand nombre d'intelligences.

Ici nous ne distinguerons plus les diverses circonstances de la liberté ; nous les considérerons dans leur ensemble ; nous ne nous occuperons plus de les observer et de les analyser en elles-mêmes, mais nous nous bornerons à faire voir qu'elles sont nécessairement impliquées et enveloppées dans une foule de faits évidents qui leur prêtent par conséquent leur évidence et leur certitude.

Et d'abord il y a le *devoir*, qui, de quelque manière qu'on l'entende, l'entendît-on dans le sens du plus étroit égoïsme, est toujours quelque acte à faire, quelque obligation imposée au nom de la raison. Les religions, les morales, les législations, quelles qu'elles soient, sont unanimes sous ce rapport ; toutes parlent d'un but à atteindre, d'un ordre à observer, et par préceptes ou commandement tendent à le faire observer. Or, que signifient toutes ces paroles, sinon qu'on croit au devoir ? Mais s'il y a un devoir, il y a par là même un pouvoir, pouvoir de se posséder et de

chercher si ce qu'on va faire est légitime ou illégitime; pouvoir de se résoudre, et, s'il y a lieu, d'exécuter; pouvoir en un mot qui est la liberté. Nous prouvons la liberté par le devoir, et il n'y a point ici de *cercle* vicieux : nous ne prouvons pas la liberté par l'existence du devoir, après avoir d'abord prouvé le devoir par la liberté; nous ne disons pas que la liberté a sa raison dans le devoir, tout en disant que le devoir a sa raison dans la liberté. Non, nous considérons dans l'âme un fait qui y est constant, l'engagement moral à agir de certaines façons, et nous voyons qu'il ne peut être qu'à la condition d'un autre fait que nous concluons en conséquence, que nous pourrions observer, mais que nous aimons mieux en cette occasion admettre par voie logique : nous l'admettons en effet comme principe d'une conséquence qui est positive et claire. Il est, du reste, entendu que, dans l'ordre de génération, il faut qu'un être soit libre avant d'être obligé, puisque, si un seul moment il était obligé sans être libre, il serait tenu à ce qu'il ne pourrait faire.

Il y a le devoir, et avec le devoir l'habitude de l'accomplir ou bien de le violer; il y a le vice et la vertu. Vice et vertu! sont-ce choses qu'on conteste? Jamais on ne dispute pour savoir s'il y a de bonnes ou de mauvaises actions, mais quelles sont les bonnes ou les mauvaises. On ne dit pas : Il n'y

a pas de bien, mais : Ceci est ou n'est pas bien. On ne dit pas : Il n'y a pas de mal, mais : Cela est ou n'est pas mal. Restent donc toujours comme certains et le bien et le mal, l'homme de bien et le méchant. Or, qu'il y ait rien de semblable sans la liberté et la volonté, c'est ce qui est contradictoire. Aussi chacun sent-il, quand il se croit honnête ou non, qu'il a été pour quelque chose dans la conduite qu'il a tenue ; qu'elle est son fait, et non celui d'une invincible fatalité.

Le mérite et le démérite sont, comme la vertu et le vice dont ils sont les conséquences, des manières d'être d'une créature qui ne se jugerait pas, ne serait pas jugée, et ne serait pas réellement digne ou indigne de récompense, si elle n'avait pas la liberté. Qualifiez des mêmes noms les êtres nécessités, et vous verrez quel contre-sens ! Vous pourrez bien prononcer qu'ils ont ou n'ont pas fait telle ou telle action ; mais vous ne l'approuverez ni ne la blâmerez, vous vous bornerez à la constater.

Même remarque sur l'application de la peine ou de la récompense ; elle suppose nécessairement dans celui qui en est l'objet la qualité d'agent moral. Récompenser ou punir pour une chose non voulue est une justice qui n'entre en aucune pensée humaine ; et s'il arrive que parfois on porte sentence sur un fait qui n'est point imputable, et

qu'on y attache légalement certains plaisirs ou certaines peines, c'est qu'on se méprend sur le caractère et la nature de ce fait; c'est qu'on y voit une intention qui, dans le vrai, ne s'y trouve pas, et qu'on le traite comme volontaire, tandis qu'il n'est que nécessité.

Mais qu'y a-t-il de plus frappant comme preuve de liberté que le remords ou la paix de l'âme qu'éprouve inévitablement l'homme qui se croit, dans sa conscience, coupable ou vertueux? Qu'est-ce que le remords? De la douleur, et une douleur assez vive pour se tourner aussitôt en haine et en colère. Or, de quoi souffre-t-on alors? De sa faiblesse, de son crime, du mal qu'on a fait et qu'on aurait pu ne pas faire; on souffre d'avoir failli, et comme on ne s'en prend qu'à soi de la faute où l'on est tombé, on s'en veut à soi-même d'être la cause de sa peine, on se déteste et on se maudit: tel est le remords, la première, la plus sûre et la plus dure des punitions. En serait-il ainsi sans la liberté? Les occasions ne nous manquent pas d'être frappés de rudes atteintes, de le sentir, d'en être tristes, d'être tristes de l'idée de notre misère et de notre faiblesse; mais s'il y a simple fatalité, malheur que nous ne pouvions ni prévoir ni empêcher, nous sommes sans doute affligés, et nous avons du ressentiment, mais ce n'est pas contre nous-mêmes, c'est contre les causes qui

nous ont frappés. Il y a toujours de la douleur; mais plus de remords ni de repentir, parce qu'il n'y a pas eu de notre faute.

D'autre part, la paix de l'âme ne prouve-t-elle pas également que nous sommes libres dans les actes à la suite desquels nous en jouissons? Elle n'est point ce plaisir que nous trouvons dans le sentiment d'un bien qui nous échoit par simple accident. Nous la goûtons, parce que nous savons que la vertu qui nous est douce est à nous, vient de nous, résulte du libre effort que nous avons fait pour le devoir. Nous sommes heureux de nous-mêmes dans cette joie de la conscience, nous sommes contents de notre volonté, qui s'est montrée honnête et droite; nous l'aimons et la chérissons pour s'être honorée par ce caractère Eprouverions-nous rien de semblable si un moment nous doutions de notre indépendance morale? Aurions-nous, sans cette condition, et cette estime de nous-mêmes et ces joies pures qui en dérivent? Pourrions-nous nous féliciter et nous savoir gré de quelque chose? Non, certes, et dans cette hypothèse, tout pour nous se réduirait à jouir d'une situation que nous ne ferions pas, mais qui nous serait faite.

Tout suppose la liberté. Les prières, les conseils, les ordres, tous les actes qui ont pour objet de modifier, de changer, de rectifier ou d'appuyer

la conduite d'une personne, n'impliquent-ils pas nécessairement en elle la faculté de se gouverner ? L'éducation, la civilisation, l'existence même des sociétés, tout proclame et atteste cet attribut de l'humanité. Sachons donc le reconnaître et y voir une de ces vérités qu'il serait absurde et malheureux de ne pas admettre dans notre croyance.

CHAPITRE III (FIN ET CONCLUSION).

§ 2. De la liberté considérée théologiquement.

Nous ne faisons que de la psychologie, et il est clair, par la psychologie, que l'homme est doué de liberté : nous pourrions donc nous dispenser d'entrer dans de nouvelles considérations, et nous en tenir au fait même que nous avons constaté, reconnu et expliqué. Mais la *théologie*, comme la *psychologie*, s'occupe de la liberté, et alors il devient intéressant de savoir si ces deux sciences s'accordent dans la solution qu'elles donnent du même problème.

Or, il y a en théologie quatre systèmes sur la liberté :

Le premier, qui sacrifie la liberté à la prescience ;

Le second, qui sacrifie la prescience à la liberté ;

Le troisième, qui conserve et maintient l'une et l'autre, mais sans les bien concilier ;

Le quatrième, enfin, qui essaie de mieux établir cette conciliation.

Examinons-les rapidement.

I. *Système qui sacrifie la liberté à la prescience.* — Dans le premier de ces systèmes, Dieu voit tout, ce qui a été comme ce qui est, ce qui sera comme ce qui a été; il a l'omniscience, et, dans l'omniscience, la prescience universelle et absolue. Et comme cet attribut ne s'accorde pas avec la supposition d'un avenir qui ne serait pas tel précisément qu'il le prévoit, on en conclut un ordre certain, invariable et nécessaire, dans lequel tout s'arrange d'après des lois immuables. De là le fatalisme étendu à l'homme comme à la nature; de là le dogme absolu d'une complète prédestination.

Dans la plupart des cas, un excès de religion, un scrupule mal entendu sur les perfections divines, une disposition à grandir Dieu aux dépens de la création et de l'humanité en particulier, ce qui est au fond le rabaisser, puisqu'il ne vaut que par son ouvrage; l'ignorance ou l'oubli des faits qui prouvent la liberté : tels sont les motifs de cette opinion.

Fausse en principe, puisqu'elle méconnaît une des facultés de l'âme humaine, fausse encore parce qu'elle explique mal un des attributs de la Divinité, en pratique elle a pour conséquence, si elle est suivie rigoureusement, la négation du bien et du mal, de la vertu et du vice, la nullité du travail, de l'industrie, des arts, de la politi-

que et de la civilisation, en un mot, de tous les développements de la libre activité de l'homme. Elle étend une telle conclusion de la psychologie à l'histoire, elle l'applique aux corps sociaux de tous les temps et de tous les lieux, elle les frappe tous de fatalité, les comprend tous dans un ordre de choses où ils n'ont pas plus de liberté que les corps célestes eux-mêmes. Ils roulent aussi dans leurs orbites, ont leurs révolutions et leurs phases diverses, donnent lieu à une sorte d'astronomie qui n'est pas la même que celle des cieux, mais qui n'est pas plus arbitraire, plus flexible et plus variable. Tout est conduit par la même main, quoique d'un mouvement différent, tout est nécessité d'une manière absolue.

De tels résultats tournent évidemment contre la doctrine dont ils découlent; ils la convainquent à la fois d'être fausse et funeste.

Mais, ce qu'il y a de plus singulier, c'est que l'intention même qu'elle manifeste de relever la nature de Dieu se trouve trompée dans son objet. Dieu, en effet, n'est plus alors le créateur de forces morales qui sachent pourvoir à leur existence, et se charger de leur destinée; il n'a rien fait qui ait cette vertu; il n'a rien créé qui puisse créer, rien qui agisse de soi-même; il n'est plus l'auteur de ce qu'il y aurait de plus divin dans l'univers, s'il y avait mis un être capable de se con-

duire et de se gouverner ; il est moins Dieu, par conséquent ; en sorte que, pour être trop *prescient*, il cesse d'être assez puissant. Tel est le vice des intentions même les meilleures, quand elles sont fausses, qu'elles vont presque toujours contre la fin qu'elles se proposent.

II. *Système qui sacrifie la prescience à la liberté.* — Cette opinion naît de la pensée que non seulement l'homme est libre, mais qu'il l'est souverainement ; qu'il vit et agit sur cette terre dans une complète indépendance de la cause qui l'a créé ; qu'une fois créé, il est comme détaché du principe dont il procède, et qu'en conséquence, exempt de lien, livré à lui-même, et son seul maître, il n'est au monde que sous la loi de sa propre volonté. De là l'absence dans l'univers de tout gouvernement providentiel ; de là le défaut d'ordre religieux dans toute la suite de l'histoire. La terre et les cieux ne sont plus unis. Les sociétés n'entrent plus dans les plans de la Divinité, et les générations se succèdent sans raison et sans but ; des milliers d'individus se pressent et s'agitent, se recherchent ou se fuient, s'unissent ou se combattent, mêlent leurs vies en tous sens; et, parmi tout ce mouvement, il n'y a ni progrès, ni décadence, ni avancemement, ni retour ; il n'y a que tumulte et vain bruit. Dieu n'est pas là pour y veiller, pour tracer aux événements une marche réglée par sa

sagesse, pour les lier les uns aux autres, les féconder les uns par les autres; pour administrer la fortune humaine, et en faire sortir avec le temps le perfectionnement et le bien. Il ne descend pas à de tels soins, et comme si c'était assez d'avoir créé, il laisse aller la création, peu soucieux d'y maintenir ou d'y rétablir l'harmonie. Telles sont les conséquences, il est vrai peu ménagées, mais cependant rigoureuses, de l'opinion dont nous parlons.

Nous ne nous arrêterons pas à la réfuter avec détails et développements. Nous dirons seulement que, s'il est vrai que l'homme est libre, il est faux qu'il le soit d'une manière absolue; nous l'avons assez fait voir. Or, s'il ne l'est que dans des limites, la conclusion à en tirer, c'est que sa liberté peut se concilier avec le gouvernement de la Providence, pourvu d'ailleurs qu'on admette que l'homme, avec une grande latitude dans le temps et dans l'espace, avec une grande possibilité de faire ou de ne pas faire, de s'arrêter ou d'avancer, de s'écarter ou de revenir, n'est cependant pas séparé de Dieu, et reçoit de lui incessamment des directions et des occasions qui ont pour objet de lui faire atteindre le but général de sa nature. Alors plus de scepticisme; l'humanité a ses fins, les peuples leur mission, l'histoire sa loi générale, et le problème n'est plus de savoir s'il y a un ordre dans le monde moral, mais quel est cet ordre, et

sur quoi il repose ; et par exemple s'il se propose l'expiation ou l'éducation, la punition ou l'épreuve ; s'il se termine ici-bas ou ne s'accomplit que dans une autre vie ; il s'élève en un mot une foule de questions qui toutes se rapportent à quelque point de vue du gouvernement de la Providence, mais dont aucune ne met en doute ce gouvernement lui-même.

III. *Système qui admet, mais sans les bien concilier, la prescience et la liberté.*—Les raisons de ceux qui admettent et maintiennent en même temps la prescience divine et la liberté humaine sont fort louables en principe, puisqu'elles partent du sentiment de l'excellence du Créateur et de la grandeur de la créature, et qu'elles témoignent à la fois la crainte d'offenser l'un et la peur de dégrader l'autre. Mais sont-elles aussi plausibles de logique que d'intention ? Nous allons en juger.

En les résumant, on peut dire qu'elles reviennent toutes à celle-ci, savoir : que la prescience n'est qu'une sorte de science, qu'une espèce d'idée; et qu'une idée, en tant qu'idée, que pur acte d'esprit, ne fait rien, ne touche en rien aux êtres auxquels elle répond; mais qu'elle les laisse ce qu'ils sont, avec les qualités qu'ils ont, avec la liberté s'ils la possèdent, la nécessité si c'est leur lot; en sorte que Dieu, comme *prescient*, n'est pour les hommes qu'un spectateur intelligent de l'avenir,

qui intervient par la pensée, mais nullement par l'action, dans les affaires de leur vie, et n'apporte aucun obstacle à ce qu'ils les règlent d'après les lois et les facultés de leur nature, et par conséquent avec liberté, puisque leur nature est d'être libres. La prévoyance, sous ce rapport, n'a pas sur l'avenir plus d'influence réelle que la mémoire sur le passé : c'est de part et d'autre une simple vue, et nullement une action (1).

(1) Ce n'est qu'avec de grands scrupules que nous rejetons cette explication. Mais si plausible et si sage qu'elle nous paraisse dans ce qu'elle a de vrai, elle ne nous semble cependant pas atteindre le but qu'elle se propose, et prouver ce qu'elle doit prouver. En effet, il en résulte bien que, si la prescience est dans Dieu, comme la mémoire est dans l'homme, une pure et simple vue, elle ne détermine pas plus, comme vue, l'existence de l'avenir, que la mémoire, au même titre, ne détermine le passé. Mais il ne s'ensuit pas que, si, comme vue, elle est infaillible quant à son objet, cet objet ne doive pas être déterminé et fixé de manière à ne pas tromper la prévision à laquelle il répond. Or c'est là la question, qui consiste par conséquent non pas à juger si la prescience, qui n'est pas la faculté de faire, fait ou ne fait pas l'avenir, mais si la prescience, qui est infaillible, et ne doit pas varier, peut avoir un objet sujet à variation, comme la vie d'une force libre.

On donne encore d'autres raisons de l'accord de la prescience et de la liberté humaine. Ainsi on dit, par exemple, que Dieu ne prévoit pas les actes libres comme il prévoit les faits fatals; que, ceux-là, il les prévoit avec l'impossibilité de

Il y a du vrai dans cette opinion, mais plutôt à la surface qu'au fond même et dans le principe. Ainsi il est très vrai, accessoirement, que prévoir n'est pas produire, et que les faits, pour être d'a-

n'être pas, et ceux-ci avec la possibilité d'être ou de n'être pas. Jusque là rien que de vrai; mais si on en tire la conséquence que Dieu a la science des résolutions futures de l'homme de la même manière qu'il a celle de ses résolutions présentes ou passées, qu'il conçoit les premières comme il conçoit les secondes, et les tient pour aussi positives que si elles étaient accomplies, on tire une conséquence qui n'est pas dans les prémisses; on convertit une prescience relative et conditionnelle, la seule qui soit raisonnable à l'égard d'un être libre, en une prescience absolue, qui ne convient qu'aux choses nécessitées, et par suite l'on tombe dans une évidente contradiction. En effet, après avoir avancé qu'en prévoyant des volontés, Dieu ne prévoit que des possibilités, on soutient qu'il les prévoit comme d'invariables réalités; on lui prête successivement, à l'égard du même objet, deux modes opposés de connaissance.

Que si on veut éviter une si palpable difficulté, il faut, ce nous semble, qu'on en vienne à l'opinion que nous proposons, et que bientôt nous développerons, laquelle se réduit à supposer que la prescience, s'accommodant à l'exercice de la liberté, n'en conçoit comme déterminées que la nature et la loi, et se limite elle-même quant aux faits qui peuvent naître de cette nature et de cette loi.

En d'autres termes, Dieu sait d'avance que l'homme créé libre sera libre; mais, précisément parce qu'il le sait, il ne doit, il ne peut prévoir, il serait contre sa perfection de

vance l'objet d'une perception, ne sont pas pour cela l'ouvrage et le résultat de cette perception; il faudrait tout du moins, pour qu'un tel effet eût lieu, qu'à la pure intelligence se joignît comme

prévoir quand, où et comment, et par quels actes précis, il exercera son libre arbitre : ce serait concevoir le pour et le contre à la fois, la liberté et la nécessité. La vraie prescience divine, touchant la liberté, est exclusive de cette prescience qui ne permet ni ne souffre dans les agents auxquels elle s'étend aucune possibilité de faire ou de ne pas faire ce à quoi ils sont destinés. Ajoutons encore une réflexion : Dieu, en vertu de sa prescience, sait d'avance toutes les manières *possibles* dont chaque être libre se déterminera, et il règle en conséquence son gouvernement et son concours; mais il ne sait pas d'avance également ses déterminations *réelles*; il ne les sait pas comme si elles étaient déjà, comme si elles devaient nécessairement être; il ne les ignore pas absolument, parce qu'il les comprend dans les possibilités qu'il a voulues et décrétées; mais il ne les connaît pas positivement ainsi qu'il connaît tout événement qui doit infailliblement arriver, et qui est déjà en quelque sorte un fait réel et accompli, tant il est certain dans l'avenir.

Du reste, nous le confessons, nous avons une telle conviction que, quelle que soit la solution vers laquelle on incline, il ne doit être porté aucune atteinte à la prescience divine, non plus qu'à la liberté de l'homme, que nous serions disposé à adopter tout système qui, de préférence à celui pour lequel, au moins provisoirement, nous avons opté, nous paraîtrait devoir mieux concilier ces deux grands intérêts, ces deux hautes vérités de la religion et de la philosophie.

auxiliaire, et obéît comme instrument, un pouvoir générateur qui, du sein du présent, réglât et fît l'avenir : autrement le simple esprit, sans moyen ni efficace, impuissant, tout en idée, regarderait, mais n'opérerait pas; serait témoin, et non acteur, et resterait étranger à tout ce jeu de perspective qui se passerait sous ses yeux. Par exemple, le physicien, qui en vertu de sa science peut prédire à coup sûr des phénomènes astronomiques, participe-t-il le moins du monde à l'action qui les détermine? et tout homme qui a l'expérience de certaines lois de l'univers, et peut savoir en conséquence ce qu'elles produiront en certains cas, est-il l'auteur de ces lois? et parce qu'il les connaît, les impose-t-il? Rien donc de mieux fondé que la distinction par laquelle on établit que la prescience n'est point de la causalité. Tout ce qu'on dit dans ce sens-là est juste et raisonnable.

Mais voici qui l'est moins. On soutient que dans Dieu la prescience est entière, qu'elle s'étend à tout dans l'avenir et à tout certainement; qu'ainsi il n'y a pas un fait, pas un acte, pas un être, qui jamais lui échappent ou la trompent de quelque façon. Elle est donc universelle, et infaillible dans son universalité. Or cela ne se peut qu'à une condition nécessaire : c'est que les choses arrivent toujours telles qu'elles paraissent devoir arriver à l'être souverain qui voit tout; qu'elles se suc-

cèdent et se combinent selon l'ordre écrit dans sa pensée; qu'elles suivent cet ordre de point en point et le réalisent parfaitement, y prennent invariablement leur place et leurs rapports, n'y changeant rien, n'y troublant rien, y laissant tout en sa position. Pour peu qu'elles ne fussent pas dans cette étroite correspondance avec le système *préconçu*, elles le mettraient en défaut, le convaincraient d'erreur, et la prescience serait vaine. Mais si tout absolument a pareille destinée, si l'homme lui-même est compris dans ce vaste plan de dépendance; que tous ses actes y soient liés, toutes ses facultés enchaînées, toutes sa vie arrêtée; si, quoi qu'il fasse, il faut toujours qu'il en revienne à ce qui a été prévu, ou plutôt s'il ne fait rien que ce qui est selon cette prévoyance, comment le dire encore libre ? Est-ce que le fait de la liberté ne le constitue pas en quelque manière une espèce de providence, qui a ses bornes, il est vrai, mais qui, dans la sphère ou elle agit, résout, veut, dispose et crée ainsi par elle-même un certain nombre d'événements qui sont pleinement de son ressort? Est-ce que, par ce fait même, il n'a pas une certaine latitude de temps et d'espace, une certaine possibilité de faire ou de ne pas faire, qui lui laissent, avec la chance de la vertu ou du vice, du mérite ou du démérite, le pouvoir de produire une foule de phénomènes ?

Est-ce que Dieu, en lui donnant un si bel attribut, le plus beau de la création, ne l'a pas mis sur la terre comme un autre lui-même pour y exercer à son image un ministère d'intelligence, de volonté et d'action? Est-ce qu'alors il ne lui a pas permis d'attendre et de regarder, de chercher et de choisir, de se déterminer finalement par sa propre vertu? N'a-t-il pas voulu par conséquent qu'une force ainsi créée eût à elle une carrière où tout ne fût pas d'avance marqué et arrêté, mais où elle pût, sauf répression, se jouer de mille manières et se déployer en tous sens? Et pour tout cela n'a t-il pas fallu qu'il y eût au monde un ordre de choses vague et flottant, en quelque sorte, où la liberté, dans ses limites et dans les conditions de sa puissance, vînt opérer ses diverses œuvres et la variété de ses effets? C'est certainement ce que ne sauraient nier ceux qui admettent la liberté; toute autre manière de la comprendre mènerait droit au fatalisme. Or, si telle est cette faculté, comment l'accorder avec la prescience entendue ainsi qu'on l'entend dans le système que nous exposons? L'idée du libre arbitre implique celle d'un avenir où il y aura de l'imprévu, puisque l'homme y pourra faire ou ne pas faire certaines choses; au contraire la prescience ne suppose comme devant être que ce qui est prévu et prédéterminé : il a y donc visible contradiction.

Et remarquez bien que, pour se tirer d'une difficulté si embarrassante, il ne sert de rien de se retrancher dans le principe que la pensée ne fait ni ne modifie les événements qu'elle prévoit ; elle les prévoit, et cela suffit ; elle les prévoit infailliblement, quand, comme dans Dieu, elle est infaillible, et alors il est nécessaire qu'ils arrivent tels qu'elle les prévoit; autrement elle se tromperait et ne serait plus exempte d'erreur. Elle ne les constitue pas, mais elle les constate; elle se les représente tels qu'ils seront ; elle les sait dans leur avenir ; elle les a d'avance en spectacle avec une telle certitude, qu'ils ne peuvent manquer de se réaliser conformément à son idée. De là, pour le répéter, leur invariable enchaînement et leur opposition constante à toute espèce de liberté. Or, d'où que vienne la fatalité, qu'elle résulte de son rapport avec la cause qui la crée, ou de sa relation avec l'esprit qui l'implique par prescience, il n'importe, elle est toujours et a toujours son effet.

Telle est une des opinions que nous avons à juger. Inconséquente et contradictoire, parce qu'elle prétend concilier deux choses qui se repoussent, elle ne saurait être admise comme l'expression de la vérité. Non qu'il n'y ait cependant, comme bientôt nous le montrerons, de la prescience dans Dieu et de la liberté dans l'homme, mais c'est à la condition que l'une cxpire où l'autre commence à pa-

raître, et que celle-ci cesse à son tour au terme marqué pour celle-là.

IV. *Système qui essaie de concilier, en les expliquant, la prescience et la liberté.* — Arrivons à la dernière des opinions que nous avons indiquées plus haut. Elle se résume en cette idée : Concilier la liberté et la prescience divine, en montrant que celle-ci ne s'étend qu'aux choses fatale, et que celle-là n'a d'exercice que dans desactes auxquels Dieu n'a pas dû ni voulu étendre sa prévoyance.

Quand on adopte cette explication, on conçoit que tous les êtres qui sont privés par leur nature d'intelligence et de liberté, ou du moins d'une intelligence et d'une liberté suffisantes, sans raison ni conseil, hors d'état de pourvoir par leurs propres facultés à la conduite de leur vie, ont dû, dès leur naissance, être coordonnées dans un plan qui ne laissât rien à leur charge et sous leur responsabilité. Ils n'ont pas été faits pour être eux-mêmes leur providence : Dieu leur a donc prêté la sienne, il a veillé sur leur avenir, leur a tracé des lois d'action, les y a soumis invariablement. Qu'il sache donc ce qu'ils deviendront dans le temps et dans l'espace, à chaque moment de leur vie, il n'y a rien là que de raisonnable, de simple et de nécesssaire. Sa prescience n'est alors que sa pensée appliquée aux futurs développements d'un ordre

de choses qui d'avance est arrêté dans son esprit, et auquel sa toute-puissance destine infailliblement une irrévocable exécution. Tout est alors comme accompli, et prévoir n'est guère que voir, de la part de l'être dont il faut dire qu'il peut tout ce qu'il veut, et qu'il veut tout ce qu'il pense, parce que tout ce qu'il pense est bien.

Mais Dieu ne crée point les âmes pour une pareille destination. En les associant à sa nature par une sensible analogie, en leur donnant de son intelligence et de sa libre activité tout ce qu'il peut sans inconséquence en donner à des créatures, en les mettant sur la terre comme autant de forces semblables à lui (non pas égales, cela s'entend), comme autant de providences qui sont au cercle étroit dans lequel elles se déploient ce qu'il est lui à l'immensité, providences en petit, si l'on peut ainsi parler, mais enfin providences, il s'est déchargé sur elles d'une part des soins qu'elles réclamaient, il leur a commis pour une portion la conduite de leur vie, il les a instituées dans des limites maîtresses et responsables de leur avenir. Il n'a donc plus pensé pour elles, puisqu'elles-mêmes étaient pensantes; il n'a plus agi pour elles, puisqu'elles-mêmes étaient actives et librement actives; il les a mises en son lieu et place pour toutes les choses dont il leur a départi l'intelligence et le pouvoir. C'est à elles maintenant

à se posséder et à se gouverner, à être, en un mot, pour elles-mêmes ce que Dieu est pour les êtres nécessités.

S'il en est ainsi, ce qui arrivera d'elles, toujours, notons-le bien, dans une mesure assez bornée, n'est plus le secret de Dieu, qui cesse de voir pour elles, parce qu'elles voient pour elles-mêmes; c'est un avenir incertain, indéterminé, obscur, qui se réalisera par l'action d'esprits libres et indépendants, et qui, par conséquent, jusque là est et demeure ignoré. Il est laissé en question, à l'intention de l'humanité, bon nombre d'événements dont la solution lui appartient; il y a pour elle dans le possible une foule de chances dont elle dispose. Ces chances, qu'en sera-t-il ? dans quel sens se résoudront-elles? Voilà ce qui ne peut se savoir, puisque la cause déterminante, la puissance qui doit résoudre, n'a pas encore agi. Quand une fois elle aura opéré, qu'elle se sera fait une idée et qu'elle l'aura réalisée, il y aura lieu à connaître ce qu'elle aura voulu et exécuté ; quelque chose existera, qui se prêtera à la perception; et alors Dieu, comme tout-intelligent, comme intelligent de tout ce qui est intelligible, verra et jugera ; mais, en attendant, puisqu'il a créé des agents doués de liberté, dont il n'a pas d'avance ordonné tous les actes, il faut bien qu'il ne prévoie pas ce qui est hors de prévoyance. Il y aurait

contradiction à ce qu'il connût comme prédestiné ce qu'il n'a pas prédestiné.

Encore une fois, si l'homme est fait pour pourvoir à son existence, et ordonner lui-même sa vie et sa conduite, il y a là quelque chose de non préétabli qui échappe à la prescience.

Mais maintenant, afin qu'on ne prenne pas une idée toute relative pour une idée absolue, et qu'on ne croie pas infinie une faculté qui est bornée, il est nécessaire d'ajouter que, si l'homme est à lui-même sa providence particulière, il ne l'est ni pour tout, ni toujours. De peur qu'on ne l'oubliât, nous n'avons cessé de le répéter, et nous le répétons de nouveau : il n'est libre qu'imparfaitement, c'est-à-dire qu'à la condition d'être aussi sous quelques rapports dépendant et enchaîné. Il a des nécessités essentielles, il en a d'accidentelles; de mille côtés et en mille occasions il est en prise à la fatalité, ou plutôt à la Divinité, qui le retient ou le replace sous la loi de sa toute-puissance, et le lie ainsi à l'ordre des choses, qu'elle gouverne absolument. Il est donc soumis par sa nature à une foule de conditions de vie et d'activité qu'il ne fait pas, mais qu'il reçoit, et qu'il n'est pas maître de changer : c'est pourquoi, afin d'appliquer à la question qui nous occupe la théorie générale du fait de la liberté, nous dirons que, si l'homme ne peut prêter à prescience pour toute

une part de ses actions, pour l'autre, au contraire, il y prête et ne peut pas ne pas y prêter. En effet, sans compter ces cas exceptionnels où, déchu, comme le crétin, du rang de l'humanité, il rentre dans la nature, et y vit de la vie fatale, objet de vénération en même temps que de pitié, parce qu'en perdant ce qui fait l'homme, il semble être plus particulièrement la créature de Dieu, il y a dans l'état normal et régulier de son existence encore assez de circonstances impérieuses et entraînantes pour que toujours il se rattache à quelque plan conçu d'avance. La souveraine sagesse, tout en le mettant sur la terre en qualité de force libre, ne l'y a pas mis cependant à tout hasard, et sans savoir; elle s'est réservé sur lui comme un empire éloigné qui l'empêchât de tomber dans l'absolu déréglement; elle l'a coordonné avec latitude, mais enfin elle l'a coordonné à l'ensemble général des choses. Et d'abord il ne peut pas faire qu'il ne soit pas un être humain, avec condition humaine et destination humaine. Il a sans doute grande puissance pour modifier, par sa volonté, et l'exercice de ses facultés et les résultats définitifs auxquels il les emploie; mais, quoi qu'il veuille et quoi qu'il tente, il reste toujours en lui quelque chose de déterminé que n'atteint pas son libre arbitre; il y a des données qu'il ne change pas, quelque effort qu'il y applique, et des con-

séquences inévitables qui suivent de ces données. Il n'est né ni brute ni ange; il ne deviendra ni brute ni ange, qu'il se corrompe à l'excès ou se perfectionne au dernier point; le mal ou le bien qu'il aura en lui ne seront jamais que selon sa nature. Mais, outre ces nécessités communes à l'espèce, les individus en ont encore d'autres, telles qu'une manière particulière de penser ou de s'affecter, tels que le tempérament et l'organisation, qui ne se laissent également modifier que jusqu'à un certain point. C'est ce qui produit entre les races, entre les familles de ces races, entre les membres de ces familles, ces différences essentielles que la civilisation et l'éducation, à quelque degré qu'elles soient prises, n'effacent jamais complétement. Enfin, il se rencontre des moments dans la vie de chaque individu, comme dans l'histoire de chaque peuple, où surviennent des entraînements suprêmes et invincibles, que Dieu résout en ses conseils, et dont il se sert selon ses vues. C'est une espèce de suspension de la liberté morale, que remplace pour un temps une fatalité providentielle. De telles époques sont sans doute plus rares qu'on ne se plait quelquefois à le supposer, mais enfin elles apparaissent, et alors il y a succession et liaison nécessitées de faits et d'événements jusqu'à l'heure où la liberté reprend ses droits et son pouvoir. Voilà donc quelques points

pation et les conditions qui l'accompagnent, comme l'épreuve variée et renouvelée de mille manières, la peine et la récompense distribuées sous mille formes. Naître en effet est chose fatale, ainsi que vivre au sein du monde, et y recevoir la liberté, y être tenté, éprouvé, rémunéré, ou châtié, dans un but d'éducation et d'amélioration morales. Qu'il y ait donc pour chacun de nous de la part de la Providence un soin tout spécial de nous appeler à l'existence, de nous créer à l'humanité, de nous donner les attributs et le but communs à notre espèce, de nous assigner en outre une vocation particulière, d'arranger enfin les circonstances de manière que nous puissions, si nous usons bien de nos facultés, nous perfectionner nous-mêmes par notre propre énergie, voilà certainement ce qu'on ne saurait nier sans nier tout conseil et toute conduite dans l'univers. Mais quant à l'art de développer nos diverses facultés une fois que nous sommes libres, quant à la manière de prendre l'épreuve et d'en tirer tel parti qu'il plaît à notre volonté, quant aux dispositions morales dans lesquelles nous recevons la peine ou la récompense, rien sur ces points ne saurait être réglé et disposé par Dieu; sinon peut-être qu'avec le temps, et avec un temps indéfini, à force d'épreuves et d'expiations, et aussi d'inspirations et de grâces particulières, dans cette vie ou dans l'autre, nous de-

vonsfinir par nous amender, nous améliorer, et accomplir toute la pensée du Créateur. Ainsi, pour faire la part de la destinée dans notre vie, l'époque et le lieu de notre naissance, notre famille et sa situation, tout ce qui nous vient de la nature et nous arrive par la fortune, toutes les circonstances au milieu desquelles nous sommes poussés comme d'en haut, tout cela suit d'un ordre de choses dont Dieu seul est le principe. Pour faire aussi la part du libre arbitre dont nous jouissons, il faut dire, par opposition, que déjà même au berceau, sous cette étoile qui se lève et nous domine de son influence, dans les premiers jeux de notre jeune âge, où nous sommes encore si faibles, nous apportons à notre destinée de notables modifications; mais plus tard, quand, plus exercés, mieux instruits et plus puissants, nous voulons avec fermeté, quelle prise n'avons-nous pas sur toutes ces forces flottantes qui se meuvent autour de nous? de quelle manière ne savons-nous pas, les rapportant à nos desseins, les maintenir ou les varier, les fléchir ou les combattre, et, dans tous les cas, les subordonner à notre libre activité ? Y a-t-il temps ou lieux qui tiennent devant la sagesse, l'énergie, le conseil, le courage, l'habileté, le zèle et la patience ? Ne dépend-il pas de nous de différer ou de rapprocher, de produire ici plutôt que là tels ou tels résultats, et de disposer ainsi, dans la mesu-

re de nos forces, de la durée, de l'espace et des agents qui les remplissent? Comment prévoir en conséquence et la date et la place, et la nature déterminée des effets de notre liberté? Ni l'homme ni Dieu ne le peuvent savoir.

Il en est, sous ce rapport, des sociétés comme des individus : elles aussi ont leur mission; elles la reçoivent de la Providence à leur apparition dans l'histoire, par l'esprit qui les anime, les facultés qui les distinguent, les circonstances physiques, morales et religieuses au milieu desquelles elles se trouvent; elles en reçoivent la révélation de toute la suite des événements qui varient leur existence; si elles s'en écartent, elles y sont rappelées par des faits qui les en avertissent; si elles la suivent fidèlement, d'autres faits viennent qui mettent à l'épreuve la vertu qu'elles déploient; parfois, enfin, des nécessités contre lesquelles elles sont sans force, les saisissent et les entraînent dans des voies toutes fatales : le doigt de Dieu est en tout ceci; il trace aux peuples leur carrière, la leur ouvre, les y appelle, leur commande de la parcourir, et leur ménage dans ce dessein ses enseignements et ses avis; il arrive même que, quand il le faut, pour un moment et par accident, il suspend leurs libertés, et se charge seul de la conduite des destinées sociales. Ce sont surtout les nations jeunes ou rajeunies par les ré-

volutions, les nations vives et inspirées, inexpérimentées et irréfléchies, qui, tant que durent leurs années d'élan et d'abandon, mal pourvues par elles - mêmes et peu capables de se conduire, sont l'objet particulier du gouvernement providentiel. Mais, parmi tant de signes certains d'une céleste intervention dans les choses d'ici-bas, paraissent toujours, même au plus fort de cette suprême domination, des indices et comme des essais de libre activité. Puis, quand enfin l'humanité a passé l'âge de tutelle, et qu'arrivée à celui de raison elle a charge d'elle-même, et répond de ses actes, sa destination, sans être jamais toute commise à son vouloir, est cependant pour beaucoup plus en sa puissance et sous sa garde. Il dépend d'elle, dans la large voie où l'a placée la main de Dieu, d'avancer vers le grand but qui est marqué à ses progrès par plus ou moins de détours, d'écarts et de délais, plus ou moins de vertus, de mérites ou de démérites.

Les nations fortes et éclairées sont en grande partie exemptes de ces divines nécessités qui président à la formation et à la naissance des empires. Elles s'appartiennent beaucoup plus, valent beaucoup plus par elles-mêmes. Avec la faculté de juger ce qui convient à leur nature, à leur génie et à leur position, elles ont celle de posséder et de régler tous leurs pouvoirs, de les appli-

quer à leurs besoins, de les employer selon leurs vues; elles peuvent se méprendre, s'égarer ou s'arrêter, mais elles ont du temps et de l'espace à elles, des circonstances autour d'elles, des avertissements et des épreuves qui leur permettent de se reconnaître, de revenir et de s'amender. Elles ne sont sans doute pas abandonnées du modérateur souverain des choses et des hommes, puisqu'elles en reçoivent assistance, situation et instruction; mais pour tout ce qui regarde leur vie même et leur action, pour toutes leurs résolutions et les conséquences qu'elles entraînent, elles sont libres et indépendantes sous leur propre responsabilité. C'est à elles, dans l'occasion, à voir et à décider, à vouloir et à faire; Dieu ne se mêle de leur volonté que pour la juger quand elle a fait acte, l'éprouver en conséquence, et par l'épreuve la mettre à même de se corriger et de se purifier. Mais il ne la constitue ni ne la fait; la constituer et la faire, ce serait lui ôter sa moralité et la frapper dans son essence. Or, loin d'y porter atteinte, il ne tend qu'à la maintenir, qu'à la développer et qu'à l'élever comme le plus saint des attributs dont il ait revêtu ses créatures. En conséquence, il se borne vis-à-vis de ces sociétés à des rapports de surveillance, de tentation bienveillante et de justice paternelle; là s'arrête sa providence; il ne pourrait aller plus loin sans suspendre ou détruire

ces libertés qu'il a créées, sans tomber par conséquent en contradiction avec lui-même. Et, cependant, il ne faut pas croire qu'il n'y ait pas d'ordre dans les faits sociaux. Non, dans le monde moral comme dans le monde physique, dans l'humanité comme dans la nature, les choses ne se passent pas sans raison ou contre raison : seulement ici l'ordre n'échoit pas à jour et à lieu fixes; il ne procède pas par développements mathématiquement calculables; il marche, mais flexible, ondoyant et indéfini, tel enfin qu'il doit être pour des forces qui sont libres. Chaque peuple a sa loi, dans le sens de laquelle, si on le suit avec attention, on le retrouve constamment aux divers points de son existence; mais comme elle ne lui est imposée qu'à la condition de la liberté, il y paraît diversement et à divers degrés fidèle; il n'y est pas docile fatalement. Cette loi se marque et se notifie, quant à l'intention qui la dirige, par un concours de circonstances entièrement providentielles : ainsi, le sol, le climat, la position géographique, le tempérament et le génie, les traditions nationales, les primitives institutions, la place occupée dans l'histoire et le cours de la civilisation, tout cela est comme divin. Mais pour ce qui est de l'exécution, il en est tout autrement : là les hommes ont un grand rôle, et quoiqu'il ne soit pas en leur pouvoir de se soustraire absolu-

ment à ces influences supérieures, ils peuvent cependant ajourner ou hâter un grand nombre d'actions, les accomplir ici ou là, dans telle fin ou dans telle autre, avec vertu ou avec faiblesse; ils peuvent volontairement se conformer plus ou moins bien aux desseins de Dieu sur leur avenir: c'est là même ce qui fait les bons ou les mauvais peuples, les peuples dignes ou indignes; leur vocation vient du ciel, mais leurs œuvres sont à eux, et ils en ont, avec raison, ou la gloire ou la honte.

En d'autres termes, et pour résumer, il est dans le monde moral deux choses fort distinctes: l'ordre tracé aux sociétés, afin qu'elles sachent comment se conduire, et la manière dont elles se conduisent dans leurs rapports avec cet ordre; il y a le but auquel elles doivent tendre et le but auquel elles arrivent, le bien auquel elles sont obligées et le bien qu'elles accomplissent; il y a le droit et il y a le fait, l'un de Dieu, l'autre de l'homme: tous deux sans doute destinés à être un jour en harmonie quand l'humanité se sera sanctifiée, mais, en attendant, de peu d'accord et très souvent en opposition; en sorte que, si jamais les volontés ne se dépravent à tel point qu'elles méconnaissent et rejettent toute espèce de droit, jamais aussi elles ne s'élèvent à une parfaite régularité, jamais surtout elles n'y persévèrent avec une

constance invariable; il n'y a sans doute point de sociétés réellement monstrueuses, même au plus fort de leurs délires, mais il n'y en a point non plus de vraiment saintes et parfaites. Tant d'excellence n'est pas de ce monde, parce que ce monde n'est que le début de ces épreuves successives et de cette longue suite de purifications qui sont réservées au genre humain.

Le fait n'est donc pas réellement l'expression fidèle du droit; il n'en est qu'une indication imparfaite et éloignée; il en représente quelques traits; il en témoigne et peut servir à le faire croire et concevoir, mais il n'en donnerait pas l'idée s'il ne se joignait à ce qu'il en montre une plus pure révélation; cette révélation est dans notre raison, qui nous éclaire sur ce qui se doit. Quand on confond par système le fait avec le droit, qu'on les suppose identiques, qu'on imagine tout ce qui a été comme la réalisation de ce qui devait être, on se méprend de toute manière, on se trompe sur Dieu et sur l'homme, on ne leur attribue pas leur vraie nature; on prête à l'une une fausse sagesse, à l'autre une fausse vertu; on abaisse tout du même coup, le créateur et la créature.

Sans doute, dans le monde physique, il y a convenance intime du fait avec le droit, si toutefois il est permis d'employer encore ces mots

quand il s'agit d'être non-libres. Là, en effet, l'ordre en tout genre s'accomplit avec une ponctualité et une rigidité mathématiques : ce qui se passe est ce qui doit se passer; la réalité n'est que l'idée même, le décret de la Providence mis sous forme matérielle et exprimé par des phénomènes. Point de désaccord véritable entre la puissance qui gouverne et le sujet gouverné, point de perturbation ni de combat. Newton lui-même s'est trompé lorsqu'il a craint pour son système infraction ou exception : tout y revient et s'y conforme. Aussi, grâce à cette harmonie, est-il facile de se rendr eraison soit du passé, soit de l'avenir de la création physique : il ne faut que connaître les lois qui président à ses mouvements.

Mais il n'en est pas de même des sociétés humaines : elles marchent bien dans un système, mais sans y être asservie ; elles le suivent, mais librement. Elles peuvent ne pas accommoder le fait avec le droit, et elles usent de ce pouvoir. De là de grandes difficultés soit pour comprendre leur histoire, soit pour prévoir leurs destinées.

Afin de résoudre de tels problèmes, il faudrait d'abord savoir pour quelles fins Dieu a créé l'humanité, puis pour quelles fins particulières il a créé successivement chaque portion de l'humanité : or c'est déjà à grand'peine si l'on s'entend sur le premier point. Que sera-ce donc du se-

cond, qu'enveloppent et que voilent encore de bien plus grandes obscurités? que doit faire l'homme ici-bas? qu'y doit faire en particulier telle ou telle société? Voilà, certes, des questions qui ne se résolvent pas aisément.

Mais quand en outre on se demande comment s'est fait ce qui devait se faire, comment les actes ont répondu aux commandements de la loi, et qu'on se le demande en même temps du tout et des parties, du genre et des espèces; comme ici l'idée-règle et la pratique qui s'y rapporte, l'ordre proposé par Dieu et l'œuvre accomplie par l'homme, ne sont pas nécessairement en convenance et en harmonie, la solution du premier problème avancerait peu celle du second, et quand on aurait toute connaissance de la destination humaine dans son ensemble et dans ses détails, on n'aurait pas pour cela encore la science même des réalités. Resterait à voir dans les annales universelles et particulières le récit des choses qui se sont faites selon le droit ou contre le droit.

Et ainsi, pour porter un jugement éclairé sur le passé du genre humain, à la profondeur du théologien il faudrait joindre et allier l'érudition de l'historien.

Quant à un jugement sur l'avenir, surtout sur un avenir éloigné et circonstancié, comment l'espérer en songeant aux difficultés qu'il présente?

Prévoir des volontés ! les prévoir certainement ! les voir d'avance comme si elles étaient ! qui le peut, peut l'impossible. Tout au plus, en recueillant bien tout ce qu'il y a de nécessité dans la marche des choses humaines, en pénétrant profondément dans les vues de Dieu sur ses créatures, en consultant avec soin l'histoire et l'expérience, pourrait-on se mettre en état de prédire au jour le jour quelques vagues généralités plus probables que quelques autres. Mais le temps, mais le lieu, mais la forme précise d'un acte, les prédire à coup sûr, c'est au dessus de la raison, contradictoire même à la raison.

A moins, toutefois, qu'on ait à juger une de ces époques de fatalité qui se retrouvent dans la vie des peuples comme dans celle des individus, et que, sachant bien la loi de cette espèce de fatalité, on puisse faire dans ce cas-là ce qu'on fait dans tous ceux où l'on saisit dans leur suite et leur immuable enchaînement un certain ordre de phénomènes. Mais alors dans ces époques, et dans ces époques seulement, l'humanité est comme la nature, elle en a la nécessité.

Ainsi nous semblent devoir être entendues la prescience et la liberté.

CONCLUSION DU CHAPITRE.

Maintenant, coucluons. L'homme n'a au fond pour objet que le vrai et le bien, et pour facultés que deux facultés, celle du vrai et celle du bien. La liberté n'est pas une nouvelle, une troisième faculté, qui ait un autre objet et d'autres fonctions que l'intelligence et la sensibilité ; ce n'est pas une faculté, mais c'est quelque chose de mieux : c'est l'âme elle-même tout entière, avec toute son activité, qui se possède, délibère, se résout et exécute ; ou, si l'on veut qu'elle soit une faculté, c'est la faculté des facultés, c'est le pouvoir de les gouverner et de leur appliquer la volonté ; c'est ce qui fait que le *moi*, non seulement est une cause, mais une cause première, dans les limites du créé, et telle qu'en les lui rapportant, on doit lui imputer ses effets ; c'est ce qui le constitue une personne qui ; avec ses propriétés ou capacités naturelles, a la conduite et la responsabilité des actes auxquels il se livre ; c'est, en un mot, ce qui lui imprime le caractère de l'humanité. Car, sans la liberté, il serait une force, mais non une force humaine ; il aurait ses facultés, mais sans trace de moralité ; il n'a de la moralité que par la liberté. En lui donnant la liberté, Dieu ne s'est pas contredit lui-même par la manière dont il s'est réser-

vé de le surveiller et de le gouverner ; il ne s'est attribué sur sa destinée que le degré de prescience, de puissance et d'empire qui ne serait pas en opposition avec le don qu'il lui a fait ; il ne l'a pas pour cela abandonné et délaissé ; il ne lui a pas retiré son assistance providentielle, mais il la lui a mesurée, ménagée et communiquée en raison même du dessein qu'il a eu de le former pour être lui-même jusqu'à un certain point sa providence et son guide.

Telle est la liberté, qui, d'après tout ce qui précède, serait bien définie le pouvoir qu'a l'âme de diriger par elle-même ses facultés naturelles vers leur but respectif.

CONCLUSION DES TROIS CHAPITRES PRÉCÉDENTS.

De l'intelligence, de la sensibilité et de la liberté dans leurs rapports.

Les trois facultés dont nous avons successivement examiné les actes divers ne se montrent pas dans la réalité telles qu'elles paraissent dans notre analyse. Pour le besoin de la science, nous les avons séparées; nous en avons fait, en quelque sorte, trois existences particulières; nous avons substitué par abstraction à la vraie nature des choses une nature artificielle, plus simple sans doute que la première, mais qui, si on n'y prenait garde, donnerait lieu à de fausses idées. Aussi, au lieu de continuer à concevoir l'intelligence, la sensibilité et la liberté comme trois forces distinctes, et, en quelque sorte, comme trois âmes, nous devons, pour voir plus vrai, les regarder, au contraire, comme les trois modes d'une même force, les trois attributs d'une même vie, la trinité d'activités, dont une seule âme est le principe; c'est-à-dire que nous devons

les considérer dans leurs rapports et les observer dans leur union.

Commençons par reconnaître un premier lien qui existe entre elles, celui de succession et de génération, que nous avons eu l'occasion de remarquer plus d'une fois, et qui, en conséquence, est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le démontrer de nouveau. Ne voit-on pas, en effet, pour peu qu'on y réfléchisse, que des trois facultés dont le *moi* est doué, la première qui se développe est certainement l'intelligence. Qu'est-ce que s'aimer sans se connaître? Qu'est-ce que jouir ou souffrir sans counaître ce qui est fait pour exciter dans le cœur la joie ou la tristesse? Qu'est-ce aussi que se posséder, se déterminer et exécuter, si l'on ne se sent, ou si l'on ne sent rien; si l'on manque de toute idée, de toute perception, de toute conscience? La pensée, qui s'explique par l'activité, l'unité et l'identité personnelle, est elle-même l'explication de la passion et de la liberté. Quant à la passion, elle est dans son exercice tellement intime à la pensée, elle lui succède de si près, qu'elle peut bien être considérée comme faisant avec elle l'antécédent psychologique de la faculté de vouloir. D'ailleurs la liberté, avec les actes qui en sont la suite, ne se déploie et n'a d'objet qu'autant que déjà les deux autres pouvoirs ont reçu quelque

développement. On ne se possède pas à vide, s'il est permis d'ainsi parler, on ne dirige pas sans rien avoir qui soit sujet à direction ; il faut quelque chose à gouverner à toute espèce de gouvernement ; et le gouvernement de soi-même porte nécessairement sur la double action à laquelle l'âme, dans le principe, se livre par pure spontanéité ; il s'y applique et les présuppose ; il ne vient qu'après pour les contenir, les juger, les réprimer ou les continuer selon qu'il lui plaît. Sans idées ni affections, point de matière à la liberté : c'est pourquoi il ne saurait y avoir aucun acte de cette faculté sans que les deux autres, au préalable, ne soient entrés en exercice.

Ainsi, pour premier rapport, la pensée préexiste à tout, la passion vient après la pensée, et la liberté après l'une et l'autre. Quant au temps qui s'écoule entre les phénomènes de chacune d'elles, on sent bien qu'il est impossible d'en déterminer la mesure.

A la suite de cette relation d'autres relations s'établissent, qui en sont comme les conséquences, et qu'il importe de rechercher.

Non seulement les idées donnent naissance aux affections, mais elles les dirigent et les caractérisent. Par là même, en effet, que, pour s'aimer, il

faut se connaître, et, pour jouir ou souffrir, connaître le bien ou le mal, l'objet de toute impression agréable ou désagréable sera nécessairement celui que percevra l'intelligence. Ce qu'on verra, ce qu'on croira favorable ou contraire à sa propre existence, sera ce qui touchera le cœur, l'agitera de plaisir, d'amour et de désir, ou le troublera de douleur, de haine et d'aversion. Quoi que l'on voie et quoi que l'on croie, de quelque manière que se produisent la notion et la foi, quelque caractère qu'elles aient, il en sera toujours de même; toujours la passion se réglera sur le jugement de l'esprit. Que l'esprit se tourne donc, en fait de choses bonnes ou mauvaises, vers des objets d'un certain genre ou d'un genre tout différent, qu'il les prenne dans chaque genre à tel degré ou tel autre, qu'il les apprécie ou ne les apprécie pas avec justesse et vérité, l'émotion sera comme la pensée, elle en prendra toutes lus nuances, elle en contractera toutes les habitudes. C'est ce que nous avons assez montré en parlant des affections, de leurs causes et de leurs caractères (1).

Point de liberté sans intelligence; or, si l'intelligence est la condition de la liberté, ne doit-elle pas avoir quelque influence sur l'exercice de

(1) Voir la Théorie des affections.

cette puissance ? Si l'on ne se possède et ne se gouverne que parce qu'on se connaît et qu'on connaît les êtres avec lesquels on est en rapport, le caractère de cette connaissance ne doit-il pas se faire sentir dans les actes dont elle est le principe ? N'est-on pas plus ou moins libre selon qu'on est plus ou moins intelligent ? ne l'est-on pas plus ou moins bien selon que l'on est plus ou moins sage ? L'homme ignorant perd nécessairement une foule d'occasions de maîtriser et de diriger son activité ; il perd toutes celles que lui cache son peu de lumières et de jugement. Il ne peut avoir de moralité que dans le cercle très étroit qui borne ses regards ; au delà il n'est et il ne peut plus être qu'une force aveugle et nécessitée. Au contraire, l'homme éclairé, le sage, le philosophe, à prendre le mot dans l'acception la plus favorable et la plus large, a pour champ à son libre arbitre tout l'ensemble des objets qu'embrasse sa réflexion ; son pouvoir de se gouverner s'étend comme sa pensée, et sa moralité comme sa science. Si l'ignorance est un mal, à plus forte raison l'erreur ; celle-ci empêche, celle-là égare la faculté de vouloir ; on ne se trompe pas impunément ; quand on juge mal de sa position et de la fin qu'on doit poursuivre, il arrive infailliblement qu'on se conduit et qu'on fait mal. Il est possible que l'on soit

de bonne foi dans l'illusion, que l'on y soit d'une manière malheureuse et invincible : alors, sans doute, la conscience et l'intention sont sauvées; mais la direction que l'on suit n'en est pas moins défectueuse, puisqu'elle n'est pas dans le vrai. Ignorance et erreur, voilà de quoi perdre la liberté; lumières, raison et science, voilà de quoi la sauver, l'étendre et la perfectionner.

La passion naît de l'intelligence et en reçoit son caractère; mais, une fois développée, elle réagit sur l'intelligence, et exerce sur la pensée un empire très remarquable. Quand on éprouve pour un objet quelque espèce d'affection, en quelque sens qu'elle se déploie et à quelque degré qu'elle se montre, on se trouve nécessairement, à l'égard de cet objet, dans une disposition d'esprit tout à fait particulière. Si, soit en bien, soit en mal, il nous touche assez peu, s'il ne nous inspire qu'un intérêt médiocre et vulgaire, indifférents et froids, nous ne le voyons qu'avec dédain, nous ne prenons aucun soin de l'étudier et de le connaître, nous l'oublions au plus vite; pour prendre les choses plus vivement et leur prêter cette attention qui pénètre et analyse, il nous faut plus d'émotion, plus de plaisir ou de douleur, plus de désir ou de répugnance. Alors voici ce qui se passe : ou la passion dans son ardeur est pure, droite et éle-

vée, elle se rapporte à des objets graves, sérieux, dignes d'examen, et, dans ce cas, l'intelligence qu'elle excite et vivifie, simple, large, profonde, se développe avec une énergie et une vigueur remarquables : elle arrive au génie quand elle y joint l'excellence et la nouveauté des vues. On a dit que le génie est une longue patience ; on pourrait dire aussi qu'il est une grande passion. Philosophe ou poète, l'homme d'un esprit supérieur a toujours au fond du cœur, comme source de ses idées, une affection active, durable et originale, dans laquelle il puise ses inspirations ; tout au besoin de satisfaire le sentiment dont il est plein, dans le transport de la joie ou le tourment de la tristesse, avec ses fortes inquiétudes d'amour ou de colère, il se met à l'œuvre d'entraînement, il y persiste de toute son âme, et des miracles de pensée naissent du sein de ces agitations fécondes et vivifiantes. Ou bien, au contraire, la passion, petite, étroite et sans vérité, tournée vers des objets mesquins et de peu d'intérêt, ne s'attachant dans les choses qu'à des points de vue partiels, exclusive, intolérante, d'une ridicule exaltation, détourne l'esprit des larges voies qui le mèneraient à la science ou l'élèveraient à la poésie, le précipite et le perd dans de misérables conceptions. Il est bien peu de superstitions, d'erreurs

et de folies, de vices en un mot d'intelligence, dont on ne puisse trouver la source dans une affection mal dirigée. Ainsi, chose singulière, c'est d'abord parce qu'on se trompe sur la vraie nature des êtres qu'on a de mauvaises passions, et c'est ensuite parce qu'on est livré à des passions mal réglées qu'on se trouve jeté dans des idées étroites et absurdes. On commence par méconnaître les biens et les maux que l'on perçoit, et l'on s'affecte en conséquence, c'est-à-dire qu'on s'émeut dans un sens et à un degré où l'émotion n'est plus dans l'ordre ; et puis après on ne considère, on ne juge plus les objets que dans leur rapport avec ce qu'on éprouve ; on ne pense plus que sous l'influence de ses peines ou de ses plaisirs, de sa haine ou de son amour; on ne voit plus que selon ses goûts, on ne croit plus que d'après ses penchants; on n'a de conseiller que l'amour de soi, qui, faux et mal dirigé, donne naissance aux combinaisons les plus fâcheuses de la pensée.

Si les affections ont cet effet sur le développement de l'intelligence, elles doivent en avoir un analogue sur l'exercice de la liberté. Consultons l'expérience : que nous apprend-elle constamment ? Que les âmes froides et apathiques, peu sensibles, en leur conscience, soit aux biens, soit aux maux, lentes à agir, et comme engourdies

par la paresse et l'indifférence, ont par là même beaucoup de peine à se dégager des liens qui les chargent et les accablent. Chez elles sans doute point d'emportements, point d'éclats ni de saillies, rien de ce qui tient à une sensibilité violente et impétueuse ; mais une lourde fatalité ne les enchaîne pas moins ; et si, dans le calme où elles dorment, elles ne sont pas le jouet des vents, elles n'en ont pas plus d'énergie pour faire voile et *gouverner* ; elles reposent immobiles sur cette mer qui les porte, au lieu de voguer vers cet avenir auquel elles sont appelées. L'occasion manque à la liberté quand il n'y a pas d'excitation, d'épreuve vive et saisissante. Si rien ne vient au cœur, ne le touche et ne l'intéresse, il n'y a réellement plus de motif pour se retenir, s'abstenir, délibérer, vouloir, et enfin exécuter. Les hommes sans affections ou à affections froides et languissantes sont, par là même, peu disposés à développer ces hautes vertus qui demandent un grand caractère ; que s'ils s'y élèvent malgré tout, ils en ont bien plus de mérite, car ils ont vaincu avec plus de peine la fatale paresse qui liait leurs facultés. Il en est de même, mais pour une autre raison, de ceux qui, par un effet de la nature ou une disposition de l'habitude, ont une telle susceptibilité pour le plaisir ou la peine, une telle facilité

à aimer ou à haïr, qu'au moindre bien ou au moindre mal dont ils sentent l'effet, ils s'abandonnent aussitôt à des passions immodérées. Ceux-là aussi ont une grande difficulté à se posséder et à se conduire; de pressantes nécessités les poussent et les emportent; de singulières vivacités s'emparent d'eux à chaque instant; ils n'ont ni calme ni repos, ils brûlent d'un feu qui ne s'éteint pas. Pour parvenir à tempérer ces ardeurs excessives, pour empêcher ces explosions, il faut qu'ils fassent sur eux-mêmes des efforts prodigieux, qu'ils se travaillent, se tourmentent et concentrent avec violence ces bouillonnements de cœur dont les effets sont si redoutables. Il leur en coûte cher de lutter ainsi ! ils s'y fatiguent, s'y épuisent, et souvent y succombent : heureux du moins quand, au prix de si rudes exercices, ils acquièrent le pouvoir de commander à leur âme et de la diriger dans ses actes d'après les règles de la sagesse. En quelque genre que ce soit, la vertu dont ils font preuve est d'autant plus digne d'estime, qu'ils la doivent à une liberté moins facile et moins forte. C'est pourquoi toute notre admiration, toutes nos plus vives sympathies, sont de droit pour les caractères qui sortent purs et vertueux des liens où les retenaient des passions presque invincibles. Nous leur tenons compte de ce qu'ils ont gagné sur la nature ou

l'habitude, nous leur savons gré d'avoir affranchi l'humanité en leur personne de l'esclavage que leur imposait une impérieuse fatalité.

La condition de la sensibilité la plus favorable à la liberté est donc, d'après ce qui vient d'être dit, cet heureux tempérament d'énergie et de retenue, d'élan et de mesure, qui excite le cœur sans l'agiter, l'échauffe mais ne l'embrase pas, ne permet pas l'indifférence et ne produit pas l'exaltation. L'âme en effet, dans cet état, n'est point sujette à ces langueurs qui endorment la volonté, ni exposée à ces transports qui la brisent et la subjuguent; elle n'est ni accablée ni emportée, mais toute facilité lui est donnée pour être maîtresse de ses actions : aussi alors est-elle tenue d'une manière plus rigoureuse au bien et à la vertu. Sa responsabilité est en raison de la puissance dont elle jouit; elle a plus à faire pour mériter, parce que le devoir lui est plus aisé; elle est plus coupable si elle tombe en faute, parce qu'elle a mieux de quoi fuir le vice.

Telle paraît, considérée dans ses points de vue principaux, l'influence de la sensibilité sur la faculté de vouloir.

Terminons en montrant celle qu'exerce la volonté sur la pensée et l'affection. Nous serons court, parce que déjà nous avons eu plus d'une occasion d'exposer un tel rapport.

Le propre de l'âme, quand elle est libre, est de maîtriser et de diriger ses différentes facultés. Quand elle est libre en son esprit, elle le maîtrise et le dirige donc. Or, qu'arrive-t-il quand elle le traite ainsi? Qu'elle ne le laisse plus aller, se jouer, et courir au gré des impressions qui l'excitent de toute part, mais qu'elle le fait se recueillir, se concentrer, se fixer, et, par suite, *observer*, *comparer*, *généraliser*, etc. ; en d'autres termes, qu'elle le fait passer de la simple vue à la vue attentive, du sentiment à la réflexion.

Quand elle est libre en ses passions, la même chose à peu près arrive. Là encore elle s'efforce de se posséder et de se gouverner. Dans ce but, elle commence par se contenir et se consulter, elle prend conseil de la raison, et, sur l'avis qu'elle en reçoit, elle réprime et refoule les affections qu'elle trouve mauvaises, ou seconde et développe celles qu'elle juge irréprochables ; et comme elle n'obtient tout cet empire qu'en s'adressant à la pensée, qui tient le cœur sous sa loi, elle tâche que la pensée, exempte d'erreur et d'ignorance, juge les biens et les maux tels qu'ils sont réellement, et les apprécie à leur vraie valeur : par ce moyen elle obtient que les mouvements de l'amour, au lieu d'être faux et mal réglés, soient vrais, purs et mesurés.

Telle est l'action de la liberté sur les deux autres facultés de l'âme.

CONCLUSION DU LIVRE PREMIER.

Après avoir étudié l'âme dans ses différentes propriétés, ou dans ses attributs et ses facultés, nous pouvons, en résumant les idées analysées dans tout ce premier livre, la définir : *Une force une, simple et identique, douée d'intelligence, d'amour et de liberté.*

Telle est l'âme en elle-même; voyons maintenant ce qu'elle est dans ses divers rapports.

LIVRE SECOND.

DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS.

PREMIÈRE SECTION.

DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS AVEC LA NATURE.

CHAPITRE PREMIER.

De l'âme dans ses rapports avec le corps.

L'âme n'a point de rapports plus intimes et plus immédiats que ceux qui l'unissent aux organes. Elle n'en a même point qui ne les présupposent et qui n'en soient la conséquence : car, tout ce qui lui est extérieur, tout ce qui n'est pas elle et en elle, Dieu, l'homme et la nature, tout lui serait inconnu, si elle n'avait pas les organes et les perceptions qui en dépendent.

Si telle est sa condition, nous devons, afin de mieux suivre l'ordre naturel des questions, commencer par reconnaître ceux de ces rapports qui servent aux autres de principe et de point de départ.

Quelles sont donc les relations qui lient l'âme aux organes? Et d'abord quelles sont-elles d'après les divers systèmes qui en ont tenté l'explication? Nous ne voulons pas faire ici de l'histoire de la philosophie, mais nous croyons qu'une revue rapide et raisonnée des principales opinions qui ont régné sur cette matière ne saurait être sans intérêt et sans utilité pour la science. En constatant ces opinions, en les rapprochant et en les jugeant, nous pourrons voir ce qu'elles ont de faux comme aussi ce qu'elles ont de vrai; distinguer celles qui ont le plus de vrai, savoir s'il en est une qui ne laisse rien à désirer, ou si, au contraire, il n'y a pas toujours, même dans la plus satisfaisante, des points qui restent à éclaircir : nous apprendrons de cette manière ce qui a été fait, ce qui reste à faire, ce qu'il est possible de faire encore.

§ 1er. Solutions matérialistes.

Les matérialistes, quels qu'ils soient, quelles que soient d'ailleurs leurs divergences, s'accordent tous en ceci, que le moral est au physique comme l'effet à la cause, et que l'âme avec tous ses modes est le résultat de l'organisation. Leur idée est très claire : du rapport de succession de certains faits psychologiques à certains faits physiologiques, de l'action incontestable des seconds sur les

premiers, de la propriété qu'ils ont de les déterminer et de les modifier, ces philosophes concluent entre le corps et l'esprit un autre rapport que celui de puissance à puissance; que celui qui unirait deux puissances distinctes et les mettrait en harmonie sans toutefois les confondre. Au lieu de deux choses, ils n'en voient qu'une, ils ne conçoivent que la matière, et, comme produit de la matière, comme la matière en action, la pensée et tout ce qui s'ensuit. Ils identifient donc autant que possible, ils unifient, si l'on peut le dire, toute l'existence de l'homme.

A cette explication, il y a à répondre [mais nous le ferons sans développement, parce que c'est un point traité ailleurs (1)] que ni la constance de la succession ni la réalité de l'action ne prouvent un rapport de causalité entre des faits qui, du reste, n'ont rien de semblable entre eux. Or cette différence est évidente des faits physiques aux faits moraux ; les uns peuvent donc précéder et provoquer les autres, sans que, pour cela, ils les produisent et les engendrent comme des effets. Ils n'en sont point les principes, parce qu'ils ne leur sont point analogues. Comme, de plus, il est certain que l'être moral ne se borne

(1) Voir l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, passim.

pas à recevoir de la matière des impressions et des actions, mais qu'il lui en rend à son tour, l'excite et lui imprime telles ou telles déterminations, il en résulte que, lui aussi, dans son rapport avec les organes, est sinon cause génératrice, du moins cause préagissante, cause influente et déterminante.

Par conséquent, on ne saurait admettre la solution matérialiste du problème des relations de l'âme avec le corps: elle est visiblement défectueuse.

§ 2. Solutions spiritualistes.

Interrogeons maintenant le système spiritualiste, et voyons si, dans ses réponses (car il en a plusieurs à proposer) il sera plus satisfaisant.

Il ne l'est pas plus dans un seul cas : c'est quand, également exclusif, quoique dans un sens opposé, il infère de l'action de l'âme sur les organes que non seulement elle les anime, les meut et les gouverne, mais qu'elle les fait, les constitue et les produit réellement. Alors aussi tout se réduit à un rapport de causalité; mais, ici comme plus haut, l'un des termes est méconnu; ce qui est distinct est confondu, ce qui est dissemblable est assimilé; et, par suite de cette erreur, des phénomènes qui n'ont été que précédés et déterminés par l'action de la cause morale, convertis mal à

propos en effets propres à cette cause, se trouvent ainsi rattachés à un principe qui n'est pas le leur; sensibles et matériels, ils sont rapportés à un être qui lui-même est immatériel. La conclusion n'est pas meilleure dans ce système que dans le précédent, d'autant que, par un oubli en tout semblable au premier, on néglige de remarquer que, si le corps reçoit de l'âme impulsion et direction, l'âme reçoit aussi du corps impression et excitation.

Ce spiritualisme excessif ne mérite donc pas plus de confiance que le matérialisme indiscret dont il est la contre-partie.

Mais d'autres spiritualistes se placent mieux dans le vrai. Avec la différence des attributs, ils admettent celle des substances, avec deux ordres de phénomènes, deux sources distinctes de phénomènes. Ceux-ci du moins ne détruisent rien et ne sacrifient pas hypothétiquement soit l'esprit à la matière, soit la matière à l'esprit : de *deux* ils ne font pas *un*; ils maintiennent la dualité.

Mais alors de quelle manière entendent-ils la relation qui règne entre les deux termes? comment l'expliquent-ils? et lesquels l'expliquent le mieux, car tous n'en donnent pas la même explication?

I. *Hypothèse des substances moyennes*, *tels que les esprits animaux*, *le médiateur plastique*, *les idées représentatives*, *etc.* — Une grande dif-

ficulté a constamment arrêté les philosophes, qui, regardant l'âme et le corps comme deux êtres non seulement distincts, mais divers et opposés, en ont cependant reconnu l'alliance et l'union. Comment rendre raison de cette union entre le simple et le non-simple, entre ce qui pense et ce qui ne pense pas, entre le contraire et le contraire? Plus d'une solution a été tentée : les uns ont imaginé une substance d'entre-deux, un être à deux natures, un *médiateur* en un mot, qui, tenant à la fois de l'âme et de la matière, pût servir à concilier l'une et l'autre existences : ils ont imaginé, disons-nous, car rien ne justifie une pareille supposition ; l'observation ne lui prête pas la plus légère vraisemblance, et l'invention est en pure perte ; en effet, la difficulté est encore plus grande, à notre avis, de concevoir une même chose qui soit à la fois corps et esprit, que d'en concevoir deux, l'une spirituelle, l'autre matérielle, ayant entre elles une relation. La contradiction que l'on veut lever ne se trouve ains que d éplacée, et elle est reportée sur un point où, loin de s'évanouir, elle ne devient que plus saillante. Au système du *médiateur* peut être assimilé tout ce que Reid dans son ouvrage (1) désigne et combat sous

(1) *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, traduction de M. Jouffroy.

le nom de *théories des idées ; idées, images, espèces impresses* ou *expresses, représentations*, quelles qu'elles soient, du moment qu'on leur prête réalité substantielle, nature mixte et propriété de mettre en rapport l'un avec l'autre le monde extérieur et le monde intérieur, on suppose ce qui n'est pas, on introduit dans la création un être qui n'y est pas, et, qui plus est, y est impossible.

Descartes a une autre pensée qui ne se justifie pas beaucoup mieux; répugnant à juger que deux sujets de qualités et de manières d'êtres si différentes exercent l'un sur l'autre une action quelconque, convaincu que néanmoins ils se conviennent et s'accordent dans leurs développements respectifs, il remonte à Dieu et le fait intervenir pour arranger par lui-même cette correspondance et cette harmonie. Dieu est son *médiateur* à lui; il le voit, dans sa providence et sa puissance infinies, veiller à tout pour tout conduire, tout concerter, tout coordonner. Dieu est donc, dans les consciences, assistant aux idées, aux affections et aux volontés, et prenant soin que les organes répondent par leurs mouvements à l'exercice de ces facultés : il est aussi dans les organes, qu'il accommode avec diligence aux divers états de l'âme. En sorte qu'il n'y a plus communication et union effective entre l'esprit et le corps, mais simple dis-

position à se modifier en eux-mêmes à l'*occasion* l'un de l'autre, de sorte qu'ils ne sont plus dans leurs rapports causes influentes et déterminantes, mais simples causes *occasionnelles*; causes en tout étrangères à l'existence l'une de l'autre, si ce n'est qu'elles agissent en même temps, et qu'il y a coïncidence entre leurs effets respectifs. Tel est dans sa généralité le système des causes *occasionnelles*.

III. *Hypothèse de Leibnitz*. — Comme il mène évidemment à celui du monadisme et de l'harmonie préétablie, et que l'hypothèse de Leibnitz n'est au fond que celle de Descartes (1), légèrement modifiée et poussée avec plus de rigueur, nous n'aurons pour toutes deux qu'un seul et même jugement.

Leibnitz, comme son devancier, ne croit pas à

(1) « Les lois du mouvement, dit Leibnitz, ont quantité de beautés. Il s'y conserve non seulement la même force absolue, ce que M. Descartes a bien vu (quoiqu'il l'ait mal expliqué, confondant le mouvement avec la force), mais aussi la même force respective ou de direction. M. Descartes a cru que l'intervention des âmes ne doit pas violer la première loi, c'est-à-dire la conservation de la force absolue : j'y ajoute qu'elle ne doit pas non plus violer la seconde, c'est-à-dire la conservation de direction; et, si M. Descartes eût eu connaissance de cette seconde loi, il serait tombé dans l'harmonie préétablie. » (Leibnitz, t. 6, p. 216.)

un commerce d'action et de réaction entre deux espèces de substances de nature si différente. Comme lui, il les croit inaccessibles à l'influence l'une de l'autre ; il les conçoit même tellement solitaires et indépendantes, tellement retirées et renfermées dans leur sphère particulière, qu'il les appelle des *monades*. L'esprit et le corps sont deux *monades* : ils se développent tous deux à part, vivent tous deux dans l'isolement ; et, s'ils ont quelques rapports, ce n'est que cette sorte d'harmonie qui fait que deux causes, en se déployant, produisent leurs actes en même temps. Ce sont deux montres qui marquent, ensemble et à chaque moment, la même heure ; il n'y a point là de connexion, il n'y a que coïncidence. Leibnitz n'admet pas que cette coïncidence se trouve réglée à chaque instant et au jour le jour, mais qu'elle l'est d'avance et une fois pour toutes(1). En quoi il se distingue de Descartes, qui pense, au contraire, que la Providence

(1) « Figurez-vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut de trois manières : la première consiste dans une influence mutuelle ; la seconde est d'y attacher un ouvrier habile qui les redresse et les mette d'accord à tout moment ; la troisième est de fabriquer ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite. Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux pendules : leur accord peut arriver par l'une de ces trois manières. La voie

agit sans cesse et en toute occasion. Pour lui, ses *monades* sont *montées* dès le principe et à tout jamais, et, une fois créées, Dieu n'y retouche plus. Ainsi, entre eux, la différence est de l'harmonie *préétablie* à l'harmonie *instantanée*. Mais cette différence n'est qu'accessoire; au fond, ils s'accordent tous deux à regarder l'âme et le corps comme impuissants à se modifier par une action mutuelle. Or, cette idée est en opposition avec l'observation et l'expérience. Ne voyons-nous pas, en effet, dans la constante relation du moral et du physique, que la volonté, par exemple, sans être le moins du monde l'excitation nerveuse et le mouvement musculaire, les détermine cependant et les fait être par son action sur les appareils de la vie. La volonté n'est pas matière, elle n'est pas nerf, elle n'est pas muscle; mais elle est force, ou plutôt faculté d'une force; et, en conséquence, elle peut modifier et modifie réellement cette portion de matière qui est sujette à son influence; elle

de l'*influence* est celle de la philosophie vulgaire; mais, comme on ne saurait concevoir des parties matérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, il faut abandonner ce sentiment. La voie de l'*assistance* continuelle du Créateur est celle du système des *causes occasionnelles;* mais je tiens que c'est faire intervenir *Deus in machina*....... : ainsi, il ne reste que mon hypothèse. » (T. 2, p. 71.)

y produit effectivement certains changements d'états. D'autre part, ne voyons-nous pas les impressions organiques, qui ne sont pas les perceptions, leur servir de principe, sinon générateur, au moins provocateur, déterminant et indispensable? Les organes ne sentent pas, ils n'ont que la vie et le mouvement; mais ils font sentir l'être sensible, et, de la puissance qu'ils ont en eux, ils l'atteignent, l'affectent et le portent infailliblement à se livrer à certains actes. L'âme et le corps ont chacun leur nature et leurs attributs: de là leur évidente distinction; mais en même temps ils ont en commun le pouvoir de pénétrer dans la sphère l'un de l'autre, et d'y produire certains effets : de là leur liaison non moins évidente. S'il n'en était pas ainsi, comment expliquer cette espèce de p[illegible]ication à la personnalité, que la raison reconnaît à l'ensemble de nos organes, et que la loi, d'après la raison, légitime et consacre? Comment parler de la liberté individuelle ou *personnelle*, des divers droits de la *personne*, tels que les entendent tous les codes, si les facultés physiques ne sont de rien ni pour rien dans l'existence de notre *moi?* Si elles nous sont étrangères, pourquoi vouloir que, dans notre intérêt, on les favorise et on les respecte? Pourquoi les défendre quand on les attaque? A quoi bon nous en occuper? Ce ne sont pas nos affaires, mais bien celles

de la Providence, qui s'en est chargée une fois pour toutes, ou en prend le soin à tout instant. Il n'y a rien là qui nous regarde. Et, en même temps, que signifierait cette nécessité de rapporter la sensation en général à l'action de l'organisme, et telle ou telle sensation à telle ou telle action organique? D'où viendrait que nous croirions percevoir par chaque sens, ausculter par l'oreille, goûter par le palais, palper par le toucher, etc., et surtout que, ne nous bornant pas à une pure réceptivité, nous réagirions librement sur tous ces appareils divers pour en tirer des impressions plus nettes et plus distinctes? Pourquoi ce sentiment si profond et si inaltérable que nous avons de vivre réellement, au moins sur cette terre, dans le corps et par le corps (1), de nous aimer en lui, de jouir et de souffrir en lui, de faire pour nous une source de plaisir ou de douleur de son bon ou mauvais état? Tout prouve donc évidemment qu'il y a là non seulement un rapport de

(1) Et comment, si ce corps, que nous appelons nôtre, n'était pas nôtre en effet, ne l'était pas plus que tel autre corps, éprouverions-nous, par exemple, la double sensation qui nous fait dire de la main gauche que presse la main droite : C'est *ma* main; et de la main droite, que presse la main gauche : C'est encore ma main? — Comment, de toutes les parties de notre corps, à mesure qu'elles se tou-

coïncidence et de correspondance, mais d'action et de réaction.

Voilà ce qu'ont trop méconnu Descartes et Leibnitz.

Le plus grand nombre des spiritualistes admettent au contraire entre l'âme et le corps une influence mutuelle. Mais ici encore il y a division.

IV. *Hypothèse de l'influence.* — Les uns ne prétendent pas déterminer cette influence mutuelle ; ils la constatent et ne l'expliquent pas. A leurs yeux, l'être spirituel a la puissance de modifier l'existence de l'être matériel, et celui-ci, de son côté, a une vertu analogue. Mais qu'est-ce que l'être spirituel? Est-ce une force; et, si c'est une force, quel en est le caractère, quelle en est la nature? Comment peut-il produire des effets, et quels effets peut-il produire sur le sujet de son action ? Voilà ce qu'ils ne disent pas assez. Qu'est-ce que l'être matériel? Est-ce un ensemble tout à la fois de forces et de molécules, de deux espèces

chent, jugerions-nous qu'elles sont nôtres, si toutes n'appartenaient pas, n'étaient pas liées au *moi ?* — Quand nous touchons quelque corps qui ne nous rend pas, comme le nôtre, sensation pour sensation, que nous sentons, mais dans lequel nous ne nous sentons pas, ne le distinguons-nous pas de celui par lequel ou dans lequel nous sommes à la fois sentis et sentants, sujets et causes de sensation ?

d'éléments, les uns actifs, et les autres inertes, dont les uns donnent et les autres reçoivent l'ordre, la vie et le mouvement? Ou bien n'est-il que molécules; et, dans ce cas, qu'est-ce que l'activité et la puissance dont il jouit? ou bien encore n'est-il que force, et, dans ce cas, qu'est-ce que l'étendue, la résistance et la consistance? Et, dans toute supposition, quels peuvent être les phénomènes causés dans l'âme par l'organisme? Voilà ce qui reste très obscur dans le vague système dont nous parlons : il nous paraît donc satisfaisant, en ce qu'il ne nie rien de ce qui est; en ce que, l'esprit et la matière, la relation qui les unit, l'action et la réaction qui constituent cette relation, il conserve et maintient tout, mais tout confusément et par sentiment plus que par science. Peut-être, au reste, est-ce là le plus sage parti à prendre au milieu des difficultés que présente la question.

Néanmoins d'autres spiritualistes ont essayé d'aller plus loin; ils ont commencé par établir que l'âme est une force, et que, comme force, elle agit, se produit et se développe de manière à modifier les êtres soumis à sa puissance; elle les modifie donc, c'est-à-dire qu'elle les excite à agir, qu'elle les presse d'impulsions, et enfin les détermine aux mouvements qui leur sont propres. C'est ainsi qu'elle traite le corps, et par le corps tout ce qu'el-

le atteint au sein du monde extérieur. Mais ces philosophes soutiennent en outre que le corps lui-même n'est qu'une force, force multiple il est vrai, et par là différente de l'âme, mais qui n'en a pas moins la faculté de modifier comme elle est modifiée, d'exciter comme d'être excitée, et de porter son action sur ce qui peut la recevoir. Or, l'âme est sujette à son influence : il l'affecte donc, la stimule, lui fait exercer son énergie. Voilà donc en présence non plus deux substances contraires et opposées, mais deux substances semblables qui, identiques en nature, ne diffèrent qu'en degré. Toutes deux actives, essentiellement actives, quelle que soit d'ailleurs la diversité de leurs manières d'être et de leurs attributs, elles entrent tout naturellement en relation l'une avec l'autre; grâce à l'harmonie qui dès le principe les rapproche et les unit dans leurs mutuels développements, elles ne font rien de part et d'autre qui n'aille nécessairement de la première à la seconde, et de la seconde à la première; il n'y a pas un mouvement exécuté par celle-ci, qui aussitôt n'ait dans celle-là son effet corrélatif; et celle-là, de son côté, ne se livre pas à une action qui à l'instant ne soit suivie de quelque changement dans celle-ci. Tout se passe en actions ou produites ou éprouvées, ou rendues ou reçues, en actions et en réactions, en échange d'actions, en commerce de

force à force. La vie morale et la vie physique se lient ainsi l'une à l'autre sans contradiction ni répugnance, comme deux principes similaires qui, loin de se repousser, se conviennent, s'attirent et se combinent intimement.

Telle est l'opinion de ces spiritualistes. Si elle était vraie (et nous avons examiné ailleurs (1) ce qu'elle mérite de crédit), elle donnerait certainement la solution la plus satisfaisante du problème si difficile de l'union de l'âme et du corps. Nous n'osons ni la rejeter, ni l'embrasser expressément; nous la proposons, et nous prions, afin de la mieux connaître, qu'on la recherche dans plusieurs passages de l'*Essai*, où nous en avons parlé avec étendue. Nous nous sommes bornés ici à un très succinct résumé.

Maintenant, si nous voulons de ces diverses explications en tirer une qui comprenne ce qu'il y a de vrai dans toutes les autres, nous pouvons dire que ce qui nous semble hors de toute contestation, c'est la distinction et la dualité de l'esprit et de la matière, l'action qu'ils exercent réciproquement l'un sur l'autre, l'activité qu'ils doivent avoir pour exercer cette action, et par conséquent

(1) *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX*[e] *siècle*, particulièrement les chapitres MAINE DE BIRAN, BÉRARD, COUSIN, etc.

l'existence d'êtres actifs, ou de forces, qu'ils doivent être par eux-mêmes, ou avoir en eux par accession.

Or, au sujet de ce dernier point, nous savons bien positivement que l'esprit est une force, et qu'il n'est que cela. Mais le corps aussi n'est-il qu'une force, ou bien une force, un système de forces appliquées à des molécules? Là est la question difficile, délicate, insoluble peut-être. Résolue dans le premier sens, elle entraînerait comme conséquence tout le système de spiritualité dont nous venons de parler; résolue dans le second, elle donne lieu à toutes les difficultés que présente l'union du simple et de l'étendu, de l'activité et de l'inertie, de la force et de la molécule. A moins toutefois qu'on ait une manière, toute particulière il est vrai, de rendre raison de la molécule, et qu'on ne la regarde, en la réduisant à sa plus simple expression, que comme une espèce de monade, de chose une et indivisible, de point indécomposable, qui, sans avoir l'activité, soit apte à la recevoir, et puisse, n'étant pas force, être sujet à la force. Or, à ce compte, il faudrait que la matière ne fût pas divisible à l'infini; qu'elle le fût jusqu'à des limites au delà desquelles il n'y aurait plus de division possible non seulement pour les sens, mais même pour la pensée; il faudrait que d'analyses en analyses, de décompositions en décompositions,

elle fût dissoute en éléments qui ne prêteraient plus à séparation ni physique ni logique; et il est certain que, si l'on considère que tout corps est fini, et qu'en partageant le fini, quelque loin qu'on pousse cet acte, on parvient nécessairement à des bornes et à un terme, il semble bien que la division doive finir et expirer sur les confins et les dernières lignes du corps auquel elle s'applique. Mais, d'autre part, si l'on regarde la molécule comme étendue, on a par là même une surface qui peut être mise au moins en deux, lesquelles deux peuvent être elles-mêmes aussi mises au moins en deux, lesquelles deux, etc., et ainsi de suite à l'infini. De là la nécessité de reconnaître que la molécule est composée, et non vraiment une et simple; de là la nullité de l'hypothèse qui la fait une, simple, et prétend ainsi la concilier avec la force, qui est essentiellement simple. Il n'y aurait guère moyen de supposer aux éléments de la matière une unité absolue qu'en les assimilant, comme Leibnitz, à des points résistants, c'est-à-dire à des forces dont l'action, au lieu de s'élever à la pensée et à la volonté, se réduirait au pur fait de l'impulsion et de la répulsion. Mais alors tout serait force; il n'y aurait plus, comme on le voudrait, la molécule et la force, deux choses essentiellement et absolument distinctes; il n'y aurait que la force sous deux aspects divers, et par là

on retomberait dans le système des spiritualistes, qui expliquent tout par la force.

Au milieu de ces obscurités, ce qu'il y a d'incontestable, c'est, d'une part, l'existence d'une vie qui est l'âme même, et, de l'autre, l'existence d'une vie qui est l'organisme, ou, du moins, le met en jeu.

Ainsi, qu'on admette ou non la molécule, le rapport du corps à l'âme est celui d'une harmonie établie entre deux substances qui agissent l'une sur l'autre. Dualité, concordance, action et réaction, voilà en quels termes ce rapport peut définitivement se résumer.

Disons au reste qu'il importe moins de savoir quel il est que de savoir qu'il est et à quels effets il donne naissance : étudions-le donc sous ce nouveau point de vue.

§ 3. Phénomènes qui résultent de l'action du corps sur l'âme, 1° dans l'état normal, 2° dans l'état anormal.

I. — Et d'abord laissons de côté tout ce qui est, à proprement parler, du ressort des physiologistes. Bornons-nous à leur emprunter ces généralités qui sont moins la science que l'esprit de la science : c'est tout ce qu'il faut pour notre objet.

Qu'est-ce que le corps est à l'âme d'après le rapport qui les unit ? Un conducteur d'impres-

sions, un agent de sensations, une cause déterminante d'idées et de jugements; il l'incite à penser, il la porte à percevoir, il la fait se servir de son activité intelligente, et l'appliquer à mille choses. Et de même qu'il a en lui de quoi lui ouvrir les divers sens et l'aider à se former ses connaissances sensibles, il doit aussi avoir de quoi l'aider à conserver, à retrouver ces connaissances et à les combiner fictivement; en d'autres termes, il est pour elle un moyen de perception, de mémoire et d'imagination. Et, comme les affections dérivent nécessairement des différentes manières de voir (1), il s'ensuit qu'il est aussi un moyen d'affections. Et, comme les volontés ne viennent jamais qu'à la suite des pensées et des affections, il en résulte qu'il est aussi, au moins indirectement, une condition du vouloir. Entrons maintenant dans des détails.

Il y a cinq espèces d'actions ayant chacune leur organe et leur cause extérieure qui déterminent dans la conscience autant d'ordres particuliers, d'idées, d'affections et de volitions analogues.

1° Il y a celles qui procèdent de la présence des odeurs, et qui, se développant dans les nerfs

(1) Nous n'avons pas besoin d'expliquer ici comment; nous l'avons fait en traitant, au chapitre de la *Sensibilité*, des rapports de la *sensibilité* et de l'*intelligence*.

appelés *olfactifs*, donnent lieu aux perceptions de rose, de jasmin, de violette, d'œillet, etc., ou, pour mieux dire, aux perceptions de causes odoriférantes: car, percevoir des odeurs, ce n'est pas percevoir l'étendue, la figure, etc.; ce n'est pas percevoir un corps, à parler rigoureusement, mais seulement une cause d'impression et de sensation (1).

A la sensation que nous avons de telle ou telle odeur se joint ordinairement quelque plaisir ou quelque peine, quelque désir ou quelque dégoût dont la source est dans l'objet qui est présent à

(1) Cette assertion n'a pas besoin d'explication pour les personnes accoutumées à l'analyse philosophique; elles savent toutes que les perceptions du sens de l'odorat, réduites à elles-mêmes, ne comprennent aucune autre idée que celle de cause extérieure et de propriété odoriférante. Mais les personnes peu familières avec ces sortes d'abstractions, et qui sentent que jamais elles ne pensent à une odeur sans penser en même temps au corps dont elle émane, auront quelque peine peut-être à admettre que l'idée d'odeur n'implique pas celle d'étendue; et cependant rien de plus vrai, pour peu qu'on y réfléchisse. Faites comme dans l'hypothèse de Condillac : n'ayez qu'un sens à la fois, et que ce sens soit celui de l'odorat. Retranchez de la connaissance dont il est le siége et le moyen tout ce qui est du ressort de l'œil et de la main, et voyez si alors, en percevant l'odeur de rose, vous percevez la rose elle-même, c'est-à-dire une

notre pensée ; d'ordinaire aussi, en ces occasions, nous usons de notre liberté pour chercher, décider, vouloir et exécuter ce qui convient à notre manière d'être.

2° La seconde classe de ces actions est celle qui vient des saveurs et qui s'opère au moyen de la langue, du palais et des nerfs dégustateurs. Elle détermine dans la pensée tous les jugements relatifs aux propriétés sapides que présentent les corps, sans toutefois faire connaître les sujets de ces qualités comme étendus, figurés, mobiles, etc.; en sorte qu'à la rigueur, elle ne donne, pas

substance d'une étendue, d'une figure et d'une couleur déterminées. Ayez soin d'écarter toute espèce de souvenir qui, en se liant à l'idée d'odeur, grouperait autour de cette idée celles d'une plante avec sa tige, ses feuilles et sa fleur, et encore une fois voyez si dans le jugement que vous portez sur la cause de votre sensation il y a plus que l'idée d'odeur : il n'y a rien de plus. De sorte que l'odorat donne bien l'extériorité, mais il ne donne pas la matière; il atteste infailliblement une existence étrangère qui modifie la nôtre, il caractérise cette existence, il la dit odoriférante, mais il ne va pas plus loin, et il ne la montre pas plus comme substance matérielle que comme substance spirituelle. Ce n'est donc pas l'odorat, ce ne sont pas le goût et l'ouïe, auxquels s'appliquent également les remarques que nous venons de faire : c'est le toucher, c'est la vue, qui nous révèlent la matière.

plus que l'odorat, la notion de matière (1).

Affections qui sont la suite des perceptions de saveur, volitions qui sont la suite de ces perceptions et de ces affections.

3° La troisième classe se rattache au phénomène du son, et s'accomplit au moyen de l'oreille externe, de l'oreille interne et des nerfs auditifs. Elle est le principe de toutes les idées de son, mais des seules idées de son, du moins tant qu'on la considère abstraction faite de sa liaison avec les impressions des autres sens.

Affections, volitions, qui se rapportent aux connaissances dont l'ouïe est le siége.

4° Les actions de la quatrième espèce ont pour cause la lumière, pour siége l'œil et les nerfs optiques, pour conséquence dans l'esprit la perception de la couleur, de la figure, et par conséquent de l'étendue, bornée, il est vrai, à deux dimensions, la hauteur et la largeur; elle donne aussi par occasion celle de la distance et du mouvement, en tant du moins qu'on ne les prend pas en profondeur et en perspective. Il est si facile d'imaginer les expériences qui le démontrent, que nous

(1) Ici encore il faut faire abstraction de tout ce que le sens du toucher mêle à celui du goût, pour bien comprendre comment on peut dire que les perceptions de saveur ne donnent pas la matière.

n'avons pas besoin de les décrire et de les expliquer par des exemples : par conséquent, le sens de la vue met l'intelligence à même de concevoir le lieu, le lieu fini, indéfini et infini, l'espace, en un mot, dans sa mesure et dans son immensité (1).

(1) Nous demandons la permission de présenter ici une observation qui nous est personnelle en ce sens que nous l'avons faite par nous-même, mais qui a dû souvent se répéter, et qu'exprime indirectement le vers : *Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem.* Cette observation est celle-ci : Pour l'enfant, la première manière de s'entendre *avec sa mère,* avec *son semblable*, c'est l'œil. Ainsi, parlez-lui, il ne vous comprend pas ; il ne comprend pas la voix, même dans son accent, dans son ton, dans le sentiment qu'elle exprime ; il perçoit le son, mais il ne l'apprécie pas, ne l'interprète pas, ne le rapporte à aucune pensée ; il ne sait pas encore que c'est un signe : c'est du moins ce qui se passe pendant les premiers mois. De même, touchez-le, il ignore ce que vous lui voulez ; si vous le caressez ou le frappez, il sent une pression, et voilà tout. Mais regardez-le, et il vous regarde ; votre œil parle à son œil. C'est de l'œil aussi qu'il répond et qu'il commence à sourire.

Ajoutez que ce ne sont d'abord que des affections douces et tendres qui peuvent ainsi s'échanger entre votre âme et la sienne : car il n'exprime et ne comprend que la joie et la bienveillance ; sa colère, il ne l'exprime pas, il la crie, il la pleure, et la vôtre il ne la comprend pas dans son intention et son sens : il n'y voit qu'un mouvement. Ainsi, c'est par l'amour, et l'amour dans le regard, que commencent avec lui vos relations morales et sociales.

Affections, volitions, qui répondent à ce sens.

5° La solidité, la résistance, une juxtaposition de points résistants, voilà, avec quelques autres propriétés qui sont la conséquence de celle-ci, ce qui affecte le toucher, le développe et lui fait produire la perception de l'étendue avec ses trois dimensions, celle de la forme, de la pesanteur, de l'impénétrabilité, de la porosité, de la température, de la mobilité, de la distance en tous sens, etc., d'où la conception d'espace, et toutes celles qui en dépendent.

Affections, volitions.

Mais il n'y a pas seulement ces cinq espèces d'actions, et si nous n'en avons pas d'abord présenté un plus grand nombre, c'était pour nous conformer à l'énumération d'usage. Mais, comme le remarque Cabanis, il y a tout un ordre d'impressions dont le siége est dans les entrailles, et auxquelles répondent dans l'esprit une foule de perceptions, d'affections et de déterminations d'un caractère tout particulier, comme par exemple la sensation de la digestion, de la respiration, de la fièvre, etc..

Et si l'on adoptait l'explication de l'école phrénologique (1), il y en aurait bien plus encore; il

(1) Sur toutes ces questions, nous ne saurions mieux faire que de renvoyer aux écrivains qui sont juges en ces matiè-

y en aurait autant que d'organes qui, outre ceux des cinq sens, seraient reconnus comme conditions de quelque espèce de pensée, de passion et de volonté; il y en aurait trente et au delà; il y en aurait une nouvelle à chaque sens nouveau que découvrirait la physiologie.

Sur cela rien d'arrêté tant que la science qui s'occupe de ce genre de phénomènes n'aura pas

res : ainsi, voir les ouvrages de Cabanis, de Bichat, de Gall, de Broussais, de Magendie, etc.

— Nous sommes heureux de trouver, au moment même de livrer ces pages à l'impression, l'opinion qu'un médecin distingué, M. Gueneau de Mussy, a exposée au sein de l'Académie de médecine sur la question phrénologique. Cette opinion, dont l'Académie a adopté les conclusions, apprécie avec autant de mesure que de rigueur l'hypothèse des phrénologistes.

« J'ai entendu, dit M. de Mussy, qu'il fallait comprendre sous le titre de *phrénologie*, non la science de l'entendement humain, ce qui serait plus conforme à l'étymologie du mot, mais cette science qui a pour objet d'assigner dans le cerveau la place des divers organes qui président, dit-on, à nos diverses facultés, qui déterminent nos divers penchants. Je ne parlerai donc que de cette dernière science. Or, messieurs, je déclare qu'il est démontré pour moi, par ce que j'ai entendu pendant trois ou quatre séances, que, s'il est dans les destinées de la phrénologie d'être un jour une science, cette science est encore toute à faire; que les principes qu'elle a posés jusqu'ici n'offrent qu'incertitude et instabilité; que les

réglé ses comptes et établi des classifications d'une manière définitive.

Telle est la part que l'organisme prend à l'exercice de la connaissance, et des faits qui en sont la suite.

Quant à celle qu'il peut prendre au développement de la mémoire, de l'imagination et de leurs conséquences, elle est plus difficile à déterminer.

résultats qu'elle a donnés comme acquis ont été souvent démentis, souvent modifiés. Je ne puiserai mes preuves que dans la discussion même.

» Et d'abord un des plus puissants défenseurs de la phrénologie, qui lui a donné l'appui d'une autorité devant laquelle je m'inclinerais si la logique n'avait pas encore pour moi une autorité plus grande, a posé un principe que j'ai bien recueilli, et qui, d'un seul coup, sape le fondement de la phrénologie. Il s'agissait du cervelet des oiseaux, qui est très petit, et, pour rendre compte de l'énergie des fonctions auxquelles il serait chargé de présider, on a dit *qu'il ne faut pas seulement avoir égard au volume des organes, mais encore à leur activité.* C'est l'application d'un principe reçu en mécanique et incontestable quand il s'agit de forces matérielles. On l'énonce en disant que l'expression d'une force est donnée par le rapport composé de la masse et de la vitesse : ainsi une masse comme quatre animée d'une vitesse comme un n'est qu'une force absolument égale à une masse comme un qui aurait une vitesse comme quatre. Or, comment un défenseur de la phrénologie peut-il invoquer un pareil principe? La phrénologie ne considère que le développement

Il s'agirait d'abord de savoir s'il y a dans le cerveau quelque point affecté d'une manière exclusive à l'exercice de la pensée, dans l'un ou l'autre de ces modes ; de telle sorte qu'il y aurait un sens du souvenir, un sens de l'imagination, comme il y en a un du toucher, un de la vue, un du goût, etc., un pour chaque espèce de perceptions. Ou bien, si les mêmes sens qui servent à con-

matériel de ce qu'elle appelle des organes, et cependant ce n'est là qu'un des élements de leur puissance qui, seul, ne signifie rien; il faudrait, pour apprécier cette puissance, pouvoir mesurer aussi l'activité qui les anime, et qui, on nous l'a dit, ne suit pas toujours le même rapport que le volume.

» Le même membre a parlé de certaines protubérances situées dans les parties latérales du cerveau, et où l'on avait placé l'organe du meurtre ou de la destructivité. Comme depuis on a retrouvé ces mêmes organes dans les animaux herbivores, il a fallu en changer la destination; et on nous a dit : Ce ne sont pas seulement les organes de la destruction, mais bieu des organes qui président aux mouvements nécessaires à la conservation de l'individu; et d'ailleurs, a-t-on ajouté, *les moutons ne détruisent-ils pas les végétaux?* En sorte, messieurs, que, ce qui fait que le loup mange le mouton fait également que le mouton mange l'herbe! Avec des explications aussi élastiques, on conçoit qu'il y ait toujours réponse à toute difficulté; mais je doute que ces réponses paraissent suffisantes, même à celui qui les propose.

» Un autre défenseur de la phrénologie nous a fait voir sur

naître servent aussi à reconnaître et à combiner les idées, moyennant une disposition qui les rendrait propres à ce second rôle, et qui serait analogue à celle qui les rend propres au premier.

Or, de ces deux solutions, toutes deux spécialement du domaine de la physiologie, la psychologie peut indifféremment accepter l'une ou l'autre :

des plâtres que ces mêmes protubérances n'existaient pas sur la tête de Fieschi, et qu'elles se trouvaient sur celle du général Foy. J'étais trop loin des pièces qu'il a montrées pour m'assurer du fait par moi-même ; mais je l'admets sur la parole de notre confrère, et je ne vois pas ce qu'on peut en conclure en faveur de la phrénologie. Mais, à cette occasion, j'ai entendu avancer une proposition dont je reste encore étonné : on a dit que *Fieschi avait été tout ce que son organisation avait voulu qu'il fût.* Je présume que notre honorable collègue a voulu dire que Fieschi avait été tout ce que lui-même avait voulu être sous l'influence de son organisation ; et ce qui me le persuade, c'est qu'il a appelé Fieschi *un grand criminel.* Or, si Fieschi n'a été que l'instrument aveugle d'une organisation malheureuse, il n'a point été criminel : je n'appelle pas criminelle la pierre qui tombe et qui me blesse en tombant. Ce sont ceux qui l'ont jugé et condamné qui ont commis un acte de cruauté coupable ; à moins qu'eux aussi n'aient été sous la domination d'une organisation homicide. Sans doute telle n'a pas été la pensée de notre confrère ; il n'a certainement pas voulu établir une doctrine qui tue toute liberté, toute moralité, toute espérance,

elle n'attend, pour faire un choix, que la décision des hommes qui font loi en ces matières.

Seulement, si l'on a fait des expériences qui semblent prouver qu'en enlevant ou en altérant certaine partie du cerveau, on supprime ou l'on dérange le siége de la mémoire, s'est-on bien assuré que ce n'est pas sur telle ou telle mémoire, celle de tel ou tel sens, que l'opération a porté?

pour ne laisser que la fatalité de la pierre qui tombe!

» Je ne veux pas abuser de la patience de l'Académie, et je me bornerai à une objection capitale, celle de l'unité du *moi*. Sa gravité a été bien sentie. Pour l'éluder, on a comparé le cerveau à plusieurs instruments mis en jeu dans un concert: chacun de ces instruments rend un son distinct, et l'oreille est en outre frappée d'un accord général qui constitue l'harmonie d'ensemble. Je ne vois pas quelle lumière cette comparaison jette sur le sujet. Elle prouve que nous avons à la fois la perception de plusieurs sensations extérieures, ce qui est en effet nécessaire pour que nous puissions comparer et juger; mais ce fait n'a rien de commun avec l'unité du *moi*, et l'identité personnelle. Ce qui constitue cette unité, cette identité, c'est un sentiment intime qui s'associe à chacun des actes de mon esprit, depuis le premier instant de ma vie intellectuelle jusqu'au dernier, de manière que je ne puis avoir une sensation, une pensée, une impression quelconque, sans avoir la science que c'est *moi* qui ai cette sensation, cette pensée, cette impression; le même *moi* qui, hier et dans tous les moments antécédents de ma vie, me suis reconnu dans des circonstances semblables. Ce sentiment du *moi* s'as-

A-t-on bien vu si c'était toute espèce de souvenir qui se trouvait ainsi liée à l'organe en question ? Nous ne croyons pas qu'il y ait eu exacte démonstration d'un tel fait. En outre, comment, pour l'acquisition de chaque espèce de perceptions, y aurait-il un organe spécial, cinq organes pour les cinq espèces qui font la vie de relation, autant d'organes qu'en peut compter le système phréno-

socie nécessairement à tous mes actes; celui auquel il ne se joindrait pas ne serait pas mien; je ne pourrais me l'attribuer. Il veille pendant mon sommeil; il s'associe à mes rêves, et c'est par lui que je les reconnais pour miens. Bien plus, il reste uni aux pensées même qui sont sorties de mon esprit, et qui sont déjà loin de moi, et lorsque, par un travail que je ne puis assez admirer, je me suis remis sur la trace de ce que j'avais perdu, que j'ai ressaisi la pensée qui m'avait fui, je retrouve avec elle ce même sentiment du *moi* qui m'atteste que c'est moi qui l'avais eue, qui l'avais perdue, qui l'ai retrouvée. Ce phénomène si constant, si universel, qui se reproduit nécessairement chez tous les hommes et dans tous les instants de la vie de chaque homme, s'il dépend de l'action du cerveau, n'y suppose-t-il pas plutôt une action d'ensemble qu'une action isolée de ses différentes parties? S'il a son organe spécial, quel volume, quelle activité doit avoir cet organe, dont l'exercice accompagne nécessairement celui de tous les autres? Si je demande à la phrénologie ce qu'elle propose pour expliquer ce phénomène, elle reste muette à cette question, comme à beaucoup d'autres qu'on pourrait lui adresser. Et je n'en

logique? Et comment, en même temps, pour la reproduction de toutes ces idées, n'y aurait-il qu'un organe, qu'un seul et même organe? Pourquoi le moyen d'excitation serait-il multiple et

suis pas surpris quand je réfléchis à quelles conditions elle doit satisfaire, et quelles données elle a pour les remplir; quand je considère que la structure du cerveau, objet de tant de recherches, n'est que très imparfaitement connue, et que son mode d'action est complétement inconnu. Si je me demande ce qui se passe dans mon cerveau lorsqu'un rayon lumineux, frappant mon œil, me donne une sensation, lorsqu'il en part une influence qui fait mouvoir mon bras, je ne puis répondre. Comment la science ne serait-elle pas plus impuissante encore pour dire quelle est la part du cerveau dans la production de nos pensées ou de nos déterminations? Dans le premier cas, les deux termes à rapprocher sont de même nature : ce sont des organes susceptibles d'être étudiés dans leur forme, dans leur structure, capables de recevoir et de transmettre des mouvements. Dans le second cas, la difficulté est tout autre; les termes ne sont plus homogènes, car la pensée n'a point de forme; elle ne tombe sous aucun sens, elle n'obéit à aucune force naturelle. Aussi, ceux qui ont exploré ces questions difficiles ont-ils été réduits à hasarder des hypothèses qui ont pu d'abord satisfaire à quelques faits, et qui bientôt ont été démenties par des faits nouveaux : travail semblable à celui d'un homme qui entreprendrait de déchiffrer une écriture tracée en caractères dont il ne connaîtrait pas la valeur, et dans une langue qui lui serait entièrement inconnue. »

(Extrait du *Journal des débats* du 27 juin 1836.)

divers, et celui de réexcitation unique et identique? Pourquoi les mêmes agents employés à la connaissance ne le seraient-ils pas aussi au rappel de la connaissance ? Pourquoi ne réuniraient-ils pas deux fonctions si analogues? Pourquoi n'auraient-ils pas la réaction comme ils ont l'action ?

Mais la psychologie, nous le répétons, n'est intéressée en ces débats que d'une façon indirecte.

Tout ce qu'elle a à reconnaître, c'est qu'il y a dans l'organisme une condition de perception, de mémoire et d'imagination (1). Quant à la nature de cette condition et à la manière dont elle s'accomplit, elle en laisse la recherche et la théorie aux physiologistes.

Tel est, dans son exercice général et normal, l'action que les organes exercent sur l'esprit; déterminée par la présence et les qualités des corps,

(1) Nous devons faire ici une remarque autant psychologique que physiologique : c'est que, indépendamment de la propriété essentielle qu'a le cerveau de concourir aux divers actes de la pensée, il y concourt d'autant mieux que les idées qu'il sert à produire, à reproduire ou à combiner, sont exprimées, articulées, liées à ces mouvements de l'organe vocal, qui, en se joignant aux idées, les fixent, les déterminent, leur donnent du corps en quelque sorte, et de cette façon leur permettent de faire sur le cerveau une impression plus précise, plus profonde et plus durable, et, par

développée dans les nerfs et concentrée dans le cerveau, elle a pour effet sur la force morale l'excitation à la pensée, à l'affection et à la volition.

II. — Mais elle n'est pas toujours normale, et elle est sujette à des désordres qui exercent aussi sur l'âme une puissante influence.

Elle peut devenir incomplète, et manquer d'un des agents dont elle jouit ordinairément, et, par exemple, être privée de l'un des cinq sens extérieurs, ou d'un de ceux que l'on place à l'intérieur et dans le cerveau. La conséquence d'un tel état est l'impuissance où elle se trouve de se produire là où elle n'a plus de siége et d'organe, et de se faire sentir à l'entendement sur un point qu'elle n'occupe plus. En l'absence des impressions qu'il lui est impossible de produire, cessent par là même de paraître les idées et les autres faits qui répondent à ces impressions; ainsi, plus

suite, d'y paraître et de s'y arranger d'une manière à la fois plus facile et plus sûre. C'est donc surtout pour les idées exprimées convenablement que le cerveau est un bon instrument de connaissance, de mémoire et d'imagination.

Mais ce n'est là pour lui qu'une facilité dans l'accomplissement de ses fonctions : ce n'en est pas le principe; ce principe est dans sa nature, qui, jusqu'ici, nous le pensons, n'est pas assez connue pour qu'on puisse rendre raison de cette merveilleuse propriété d'être, par sa propre action, l'auxiliaire de celle de l'âme.

de perceptions, soit de la vue, soit de l'ouïe, soit de tel ou tel autre sens.

Il peut y avoir affaiblissement par l'âge ou la maladie ; et alors d'un organisme épuisé et usé ne partent plus que des impulsions éteintes et languissantes ; les sensations qui en sont la suite, les passions et les résolutions qui succèdent aux sensations, tout est pareillement infirme et sans puissance ; l'homme moral est atteint de toutes les misères de l'homme physique.

D'autres fois, au lieu de pécher par défaut et exténuation, la vie pèche, au contraire, par excès et crises violentes; elle porte dans les organes le trouble et l'agitation ; elle envahit le cerveau, l'irrite, le met en feu, et n'y déploie plus qu'une action malfaisante et destructive, dont l'effet est sur l'âme une exaltation de pensée et une confusion de sentiments on ne peut plus déplorables. Cela va même quelquefois si loin, que le délire se déclare, et que l'esprit, dans l'impuissance de se posséder et de se gouverner, ne jouit plus de sa raison, n'est plus maître de ses sens, ne sait plus même juger les impressions qu'il en reçoit, en discerner les vrais rapports, en reconnaître les vrais objets; qu'il confond et mêle tout, le passé avec le présent, le réel avec le fictif, les idées associées par les relations les plus bizarres avec les idées associées par les relations les plus

raisonnables. Ce n'est plus une intelligence servie, mais subjuguée et troublée par les organes.

C'est dans cette situation et toutes celles qui lui ressemblent que se produisent les erreurs et les illusions des sens Un mot sur ces illusions.

Avant tout, disons-le bien, il n'y en a point qui soient des sens, à parler rigoureusement: les sens *vivent*, mais ne pensent pas, et par conséquent ne se trompent pas. Mais elles viennent toutes de ce que, par suite de l'action des sens, l'âme, pensant au monde extérieur, n'y porte pas ou n'y peut pas porter l'attention convenable : de là ses faux jugements.

Il est deux points, toutefois, sur lesquels il ne lui arrive jamais, en quelque état qu'elle se trouve, de concevoir ce qui n'est pas à la place de ce qui est : 1° c'est quand elle croit, en éprouvant une sensation, que quelque chose qui n'est pas elle, qu'une action qui n'est pas la sienne, détermine cette sensation : elle est infaillible dans sa foi à l'*extériorité*; 2° elle l'est de plus dans sa foi à la diversité des objets de ses perceptions : ainsi jamais elle ne se méprend sur ce qui est odeur ou saveur, son, couleur ou résistance; même au plus fort de la folie, elle distingue toujours avec la plus grande certitude ces cinq espèces de propriétés. Il lui est impossible de faire autrement : odorer par le goût, ou goûter par l'odorat; entendre et voir

par le toucher, ou toucher par l'œil et l'ouïe, voilà ce qui n'est pas dans sa nature, et ce qui explique la nécessité où elle est de juger vrai, quand elle sent et distingue ces diverses qualités des corps.

L'existence d'une cause étrangère à sa personne, le caractère distinctif dont cette cause est revêtue, voilà donc ce dont elle est sûre chaque fois qu'elle perçoit.

Voici maintenant le sujet ordinaire des illusions auxquelles elle se livre.

Premièrement, il se peut que des choses même qui sont présentes, pour peu qu'elles soient complexes, elle ne se forme pas une idée entière et *adéquate*, et que cependant elle se persuade n'avoir rien laissé échapper.

Mais elle est sujette à ces omissions, surtout pour le passé, qu'elle se retrace fort souvent d'une manière imparfaite, et qu'elle croit cependant se rappeler dans toute sa plénitude.

De plus, comme nous l'avons vu, elle court parfois la chance de ne pas distinguer entre eux le présent et le passé, le réel et l'imaginaire; ce qui trouble et confond tout.

Mais ses principales déceptions viennent surtout de ce que, se fiant à des expériences inexactes, elle suppose à des faits qui n'ont eu qu'un simple rapprochement un rapport essentiel, in-

variable et permanent. Elle crée ainsi de fausses lois, qui ne servent qu'à l'égarer chaque fois qu'il lui arrive d'en faire des applications. Généralisations arbitraires, principes hypothétiques, systèmes sans fondement, telles sont les sources les plus communes des jugements défectueux que nous portons sur le monde physique.

Ainsi, pourquoi, en voyant une tour carrée, croyons-nous qu'elle est ronde? Parce qu'il s'est établi dans notre pensée une relation constante entre une certaine apparence visible et une certaine qualité tangible, et que nous imposons cette relation au cas particulier dont il s'agit; mais il n'y a là rien de constant, et la conclusion que nous tirons est tout le contraire de la vérité. Nous raisonnons juste si l'on veut, mais en partant d'un préjugé qui ne saurait nous conduire qu'à une conclusion erronée, et il en est ainsi d'une multitude d'exemples que nous ne rapporterons pas, parce qu'ils se trouvent partout, et que rien n'est plus facile à expliquer (1).

(1) Nous sommes et nous avons dû être fort court sur ce sujet : il est traité partout. Il est peu de livres de philosophie, quelque peu recommandables, qui ne puissent donner, sous ce rapport, satisfaction à leurs lecteurs; nous renvoyons à ces divers ouvrages. Néanmoins, nous ne renvoyons pas à tous indistinctement; et, si nous avions à faire

Avant de finir sur ce sujet, remarquons explicitement le principe en vertu duquel l'âme perçoit le monde extérieur, et en conçoit l'existence. Nous ne l'avons pas jusqu'ici dégagé et montré d'une manière assez expresse; il importe cependant d'en bien faire ressortir la présence et le rôle dans le phénomène qui nous occupe. Ce principe est celui de la cause et de la substance, qui, dou-

un choix, nous n'hésiterions pas à désigner les *Recherches sur l'entendement humain*, de Reid, traduction de M. Jouffroy. Nous en conseillons l'étude aux jeunes gens qui veulent s'instruire avec quelque solidité sur ces matières : ils ne peuvent avoir un maître plus sensé. — Nous devons ajouter qu'après avoir analysé précédemment les divers phénomènes de l'intelligence, de la sensibilité et de la liberté, nous n'aurions plus qu'à nous répéter si nous voulions examiner encore ces mêmes phénomènes à la suite de l'excitation et du jeu des organes. Tout ce que nous avions donc à faire ici, c'était de marquer les circonstances au milieu desquelles se développe cette excitation et ce jeu, et c'est ce que nous avons fait sommairement et comme il convient dans un livre de psychologie.

Nous devons dire encore que, si on étudie les idées, les affections, et les volontés, dans leur rapport avec les sens, on ne le peut qu'en considérant tous ces phénomènes de l'âme moins dans leur *sujet* que dans leur *objet*. Or, les considérer dans leur *objet*, c'est s'occuper de la nature et des caractères de cet objet; c'est faire de la physique, de la chimie, etc. : ce n'est pas faire de la psychologie.

ble en apparence, est au fond identique et un (1). En voici l'application : lorsque la force intelligente, atteinte et modifiée par l'action de l'organisme, a conscience de cette action, elle la rapporte nécessairement à une cause substantielle; et comme cet effet n'est pas le sien, qu'elle n'y sent pas sa puissance, elle juge que la cause à laquelle elle l'attribue n'est pas la sienne non plus, ou plutôt n'est pas *elle*, mais une autre cause, un autre être dont elle reconnaît la réalité avec une foi inébranlable. Cependant, dans l'impression dont elle se voit affectée, elle n'aperçoit pas seulement le caractère de l'extériorité, elle y aperçoit en même temps celui de l'odeur, de la saveur, celui du son et de la couleur, celui, enfin, de l'étendue et de ce qui suit de l'étendue. En sorte qu'à ses yeux l'être extérieur n'est pas seulement tel, mais aussi odoriférant, savoureux, coloré, sonore, étendu, etc.; et comme elle-même n'est rien de semblable, il ne lui paraît pas seulement une existence distincte, mais différente de la sienne, et même si différente, qu'appelant matériel tout ce qui est et agit avec les qualités que nous venons de dire, elle-même, par opposition,

(1) Voir ce qui a été dit précédemment lorsqu'il a été question d'expliquer la nature et l'origine de ce principe, chapitre *De l'intelligence*.

s'appelle immatérielle. Non qu'entre elle et la matière elle ne conçoive quelque chose de commun : toutes deux ont également la réalité et l'activité ; toutes deux sont substances, et substances productives, mais elles ne le sont pas de la même façon et destinées à vivre ensemble ; elles ont chacune leur vie propre, l'une la vie morale et spirituelle, l'autre la vie physique et corporelle. Telles sont les conséquences, dans son rapport aux données fournies par la sensation, du principe de la causalité uni à celui de la substance. On verra mieux comment il y mène en le réduisant dans son expression aux formules suivantes : Tout effet suppose une cause ; tout effet tel ou tel, une cause telle ou telle ; des effets semblables, des causes semblables ; des effets contraires, des causes contraires ; et comme l'effet n'est au fond que la qualité en action, et la cause, par conséquent, que la substance en exercice, on peut encore prendre ces formules : Toute qualité suppose un être ; toute qualité telle ou telle, un être tel ou tel ; les qualités semblables, des êtres semblables ; les qualités contraires, des êtres contraires.

Nous avons commencé par considérer l'action du corps sur l'âme ; nous avons maintenant à examiner celle de l'âme sur le corps.

§ 3. Des phénomènes qui résultent de l'action de l'âme sur le corps.

Cette action, nous le savons par toutes les études que nous avons faites, est celle d'une force qui se sent, qui s'aime et se possède, en rapport avec des appareils propres à la vie et au mouvement.

Dans son rapport avec ces appareils, elle les laisse ce qu'ils sont, comme elle reste ce qu'elle est ; elle ne les spiritualise pas, comme aussi elle ne se matérialise pas ; ce qui est esprit demeure esprit, ce qui est matière demeure matière ; il ne se fait point de conversion de l'une ou de l'autre de ces substances en la substance contraire. Mais de même que le mouvement organique et vital, sans se mêler au développement des facultés psychologiques, l'excite et le détermine ; de même que les sens dans leur exercice ne produisent pas la pensée, l'affection et la liberté, mais les provoquent par impression dans le principe qui les contient; de même aussi ce principe, toujours distinct des organes sur lesquels il a puissance, toujours en dehors de leur nature, qu'il ne crée ni ne constitue, ne leur donne pas leurs fonctions, ne les remplit pas pour eux, mais les incite à les remplir, et y parvient quand il déploie une énergie suffisante. Il n'agit pas par voie d'intromission et d'assimila-

tion, mais par voie de présence, d'influence et d'impulsion, en déterminant dans tous les siéges auxquels il répond ce degré d'irritation qui suffit pour tout le reste. A proprement parler, il ne fait pas l'irritation, phénomène essentiel à un corps qui se contracte, il ne fait rien de physique; mais, s'alliant comme cause réelle et efficiente aux instruments physiologiques, il ajoute son action aux actions dont ils sont pleins; il prend sa part d'empire dans le système qui les régit, il les domine à sa manière, et les porte ainsi à se modifier selon la loi qui leur est propre, c'est-à-dire à se condenser, à se contracter, et à *s'irriter*.

D'après les découvertes les plus récentes dans les matières physiologiques, il paraitraît qu'il existe une différence essentielle entre les fonctions des nerfs. Dans le même appareil, dans chaque appareil complet, il y aurait constamment deux espèces de nerfs : ceux qui recevraient l'action du dehors au dedans, et ceux qui à leur tour la recevraient du dedans au dehors; ceux dont l'effet aboutirait à une impression perçue par l'âme, et ceux dont il se terminerait soit par un fait d'expression, soit par un fait de locomotion, les uns destinés exclusivement à faire sentir la force qui sent, les autres employés à faire mouvoir ce qui est susceptible de mouvement : de là leur distinction entre nerfs du *sentiment* et nerfs du *mouvement*.

Ce serait particulièrement sur ceux-ci que l'âme aurait de la puissance : ils seraient ses sujets propres, ses instruments et ses moyens, ils serviraient de conducteurs, et, si l'on peut le dire, de producteurs à ses pensées et à ses passions mêlées ou non de volonté. Elle aurait la vertu d'y développer l'irritation, et, par l'irritation, la motricité, ou la propriété de mettre en jeu toutes les forces musculaires.

Quoi qu'il en soit, il est constant qu'elle a de l'influence sur les nerfs, qu'elle les fait se contracter, s'irriter, et produire une foule de mouvements et de phénomènes organiques; qu'elle exerce ce pouvoir à tous les degrés et dans tous les sens, et qu'elle l'applique toujours, tantôt d'instinct, tantôt librement, à l'expression et à la réalisation de ses idées et de ses affections.

Parlons d'abord des degrés. Ou son action faible et inefficace laisse à peine trace dans le cerveau, et n'y jette en passant qu'une impression à demi effacée; tout se réduit à une excitation fugitive et mourante, à une simple titillation, à une impulsion qui n'est suivie d'aucun résultat extérieur; ou, plus ferme et plus puissante, plus persistante en ses efforts, sans toutefois développer une énergie extraordinaire, elle prend une part plus vive à l'animation de l'organisme, le stimule davantage, le presse plus instamment, et s'en fait de cette ma-

nière un agent plus docile à toutes ses intentions; ou bien encore, redoublant d'ardeur et de constance, dévorée du besoin d'agir, ambitieuse, infatigable, d'une exaltation que rien n'apaise, elle n'excite pas seulement la substance nerveuse, mais la surexcite, la violente, la tourmente de ces crises terribles et douloureuses qui souvent la détruisent ou du moins la précipitent dans les plus graves désordres; de combien de maux ne sont pas la cause des pensées ou des émotions, des instincts ou des volontés qui prennent ce caractère d'excès et d'intemperance ! Il y a peut-être là pour la *vie* plus de sources d'états fâcheux, d'épuisements et d'altérations, que dans les principes les plus mauvais de la nature matérielle; en général la force morale a certainement sur les organes, soit pour le bien, soit pour le mal, autant de puissance que les forces physiques; et nous ne parlons ici que de sa propriété de les affecter immédiatement, de les déterminer par sa présence à certaines manières d'être; nous ne parlons pas de la faculté qu'elle a de les modifier, de les conserver ou de les attaquer par les moyens extérieurs dont elle dispose à son gré.

L'âme exerce donc sur le corps l'influence la plus sensible. Ainsi, quand elle y défaille, quand elle n'y porte qu'une activité passagère et sans énergie, selon le motif qui fait qu'alors elle l'aban-

suivie, aussi intense, aussi irritante, et les nerfs auxquels elle s'applique, étant autres que ceux auxquels elle s'appliquait, font à ceux-ci une sorte de repos et ne sont pas eux-mêmes soumis à un trop dur exercice.

Passons maintenant à l'autre point de vue. Ici l'âme surabonde de vie et d'activité, elle a l'esprit et le cœur d'une énergie extraordinaire, elle brûle d'une ardeur que rien ne calme ni ne modère, elle est dans une véritable exaltation; et alors deux choses se passent : ou la machine ne peut suffire aux agitations dont elle la travaille, et de crises en crises elle l'épuise, l'exténue, la met à mort, et quelquefois même, d'un seul coup, la détruit et la tue : tel est le cas des maladies qui, chroniques ou aiguës, ont leur principe dans une disposition trop irritante del'état moral; ou l'organisation, mieux accommodée aux mouvements énergiques de la force qui la domine, non seulement y résiste, mais en reçoit même de l'animation, de la vigueur et du ressort; à tel point, par exemple, que, sous l'influence salutaire d'une foi vive et fervente, d'une passion enthousiaste et d'une volonté inflexible, elle acquiert la propriété soit de s epréserver, soit de se guérir des atteintes malfaisantes des causes extérieures. Nous parlions tout à l'heure desarmé esdémoralisées et de leur faiblesse à supporter les misères de la guerre; par

opposition, les armées qui valent par le moral, et se dévouent à une idée avec héroïsme et entraînement, sont les plus braves, cela va sans dire, mais sont aussi les moins sujettes aux fléaux ordinaires du rude métier qu'elles font; elles souffrent moins des fatigues et des privations auxquelles elles sont exposées. C'est que réellement, à un certain degré d'activité et de véhémence, l'âme est au corps un agent qui le garde, le soutient, le retrempe, le transforme, et en fait presque ce qu'il veut.

A ce sujet n'oublions pas ce que l'on sait de l'état d'extase. L'extase est la dévotion sans partage et sans bornes à quelque dogme religieux, moral ou politique; c'est la concentration sur ce dogme de toute idée, de tout amour, de toute résolution et de toute action; c'est la réduction de toutes les facultés à ce point de vue unique et l'afflux de toute leur puissance dans cette unique direction. L'âme extatique n'a de penchant que pour l'objet qui a sa foi : pour tout le reste elle se montre de la plus complète indifférence; mais, par là même, elle tient plus, elle tient de toute la force d'un attachement qui n'a point de distraction, à ce qui fait son bonheur, sa joie, son bien suprême; elle y rapporte avec d'autant plus de facilité et d'efficacité les divers actes de sa conscience; elle en a plus de vertu pour penser et

sentir, vouloir et exécuter; elle excelle dans ce sens-là. Ainsi, tandis que sur d'autres points elle n'est que faible et impuissante, sur celui-ci elle est d'une finesse, d'une habileté, d'une ressource véritablement extraordinaires. Il y a des prodiges de développements intellectuels et moraux produits par l'extase. Voilà pour le côté psychologique.

Mais le côté physiologique est peut-être aussi merveilleux. En effet, l'extatique, à l'instant où il tombe en crise, absorbé tout entier par la pensée qui le domine, ne semble plus vivre et être organisé que dans l'intérêt de cette pensée. Il n'a plus de ses divers sens que ceux qui s'y rapportent; mais alors ils sont exquis, et ont une remarquable lucidité; ou même quelquefois il n'en a plus aucun, il les suspend tous pour un temps, les ferme à toute impression, c'est-à-dire qu'il s'en retire, qu'il cesse d'y être présent, et ne se donne plus, comme esprit, ni à l'ouïe, ni au toucher, ni à la vue, ni à l'odorat, ni enfin à aucun appareil. Serait-il possible qu'il fît plus encore, et que non seulement il ôtât à chaque sens ses perceptions, mais qu'il les déplaçât à son gré, et transportât celles de l'odorat au toucher, celles du toucher à l'odorat, et ainsi du reste; de telle manière qu'il se servît de la main en place du nez, ou de la vue en place de l'ouïe, etc., et qu'il

eût indifféremment, par tel ou tel organe, toute espèce de sensations? Non, sans doute, pas plus qu'il ne lui est possible d'augmenter sans mesure la portée de ses organes, et de leur prêter la propriété de tout saisir, indépendamment de l'étendue des distances, de la ténuité des dimensions, de la faiblesse des impressions. Mais cependant il est certain que, dans l'état dont nous parlons, le système nerveux est modifié tout autrement que dans l'état normal, et qu'il présente des phénomènes tout à fait extraordinaires. Ajoutons que l'extase n'a pas moins de puissance sur les nerfs du mouvement que sur ceux du sentiment, et qu'elle les met en jeu de manière à produire des effets musculaires réellement prodigieux. Nous ne voulons pas les énumérer, les décrire, les expliquer, cela regarde une science autre que celle dont nous nous occupons; mais cependant nous dirons que cette singulière capacité d'exécution et de locomotion, cette étrange propriété de prendre des attitudes convulsives et violentes, et de les garder pendant des temps qui confondent l'imagination; que cette force de *possédé* (et ici le mot est juste, puisque les *possédés* sont des extatiques), développée par crise soudaine dans des corps d'ailleurs très faibles, qu'en un mot toute cette énergie des appareils conducteurs des impressions psychologiques si variée, si étonnante,

si inexplicable physiquement, est le résultat naturel de cette exaltation d'idées, de passions et de volontés, qui, au degré où nous l'envisageons, s'exprime par le nom d'*extase*. Nous engageons ceux de nos lecteurs qui seraient curieux de détails sur cette matière intéressante de consulter un ouvrage du docteur Bertrand, qui traite la question en philosophe, en physiologiste et en historien. Cet ouvrage a pour titre *Du somnambulisme artificiel* (1).

Il a été parlé plus haut de degrés de l'action de l'âme sur les organes de la vie, et de la diversité des directions qu'elle suit dans ces organes. Nous venons d'indiquer les degrés ; indiquons d'un mot les directions.

Elles sont vraiment innombrables. Pour ne nous arrêter qu'aux plus visibles, prenons d'abord les cinq sens. Combien chacun d'eux n'en offre-t-il pas? Les plus simples de tous, le goût et l'odorat, sont loin cependant de n'avoir qu'un canal, qu'une voie pour recevoir et transmettre l'impulsion psychologique. A quelle foule de mouvements ne

(1) Le docteur Bertrand est mort au milieu de vastes travaux entrepris sur l'état d'extase considéré à différentes époques de l'histoire, et au milieu des diverses causes qui l'ont successivement produit et modifié. C'est une double source de regrets : nous avons perdu le livre et l'homme.

pouvons-nous pas, par exemple, plier et habituer la langue et le palais? par combien de lignes et sur combien de points ne pouvons-nous pas les faire agir? en quel rapport géométrique ne pouvons-nous pas les placer avec les corps qui sont à leur portée? Mais que dire en particulier de l'œil et de la main; de la main surtout, qui se prête si bien à porter à notre ordre, partout où nous le voulons, sa merveilleuse industrie? A quelle position répugne-t-elle? et dans toute position quelles figures ne décrit-elle pas au moyen de son jeu si souple et si varié? Mais ce n'est pas seulement dans la vie de relation que paraît cette facilité qu'a la force spirituelle d'imprimer à l'organisme telle ou telle direction: n'atteint-elle pas également les appareils les plus secrets, ne pénètre-t-elle pas également dans les profondeurs des intestins? Elle trouve des siéges partout, partout des routes ouvertes à son action et à sa puissance: elle a prise sur les organes de la respiration, de la nutrition, etc. Elle se fait sentir à peu près à tous, elle arrive même jusqu'aux parties les moins vivantes et les plus brutes; elle n'y règne pas, mais elle y est, elle y assiste, et y détermine le peu d'effets qu'il dépend d'elle d'y exciter et d'y produire. En un mot, il n'est pas de si mince ramification du système nerveux dans laquelle elle ne se répande pour y jeter quelque peu de son infinie activité. Ainsi,

tandis qu'à l'extérieur elle donne le mouvement à la tête, au tronc, aux bras, aux jambes, etc., à l'intérieur elle le donne aussi à une foule d'agents divers, qui vivent tous plus ou moins sous son influence et sous son empire.

De sorte qu'à bien considérer toutes les manières dont elle use de sa faculté impulsive, dont elle la distribue et la localise dans les diverses parties de corps, on peut bien lui attribuer une sorte d'*ubiquité*, qui lui permet d'être partout, sinon simultanément, du moins successivement, et par entremise et voie indirecte, quand elle ne le peut pas immédiatement.

§ 4. De l'expression comme résultat de l'action de l'âme sur le corps.

A la question générale des influences diverses et diversement dirigées que l'âme exerce sur le corps se rattache naturellement la question du langage, ou, pour mieux dire, de l'expression. Comme elle est particulièrement philosophique et psychologique, nous croyons devoir nous y arrêter et la discuter avec quelque étendue (1).

(1) Nous ne nous proposons ici de traiter du langage que pour en donner l'explication ou la théorie générale. Quant aux questions d'application, telles que celles-ci, par exemples : Qu'est-ce qu'une langue bien faite? quelles en

Il est bon nombre de circonstances où l'âme, à peine intelligente, à peine douée de sentiment, agit encore parce qu'elle agit sans-cesse, mais ne pense pas, à proprement parler, n'a pas d'idées, ou en a de si confuses que c'est réellement comme si elle n'en avait pas ; et alors aussi point d'émotions, point de délibérations ni de volontés, rien de ce qui fait la force morale ; elle n'a plus que de l'instinct : elle n'apporte donc que de l'instinct dans ses rapports avec les organes ; elle n'est plus une intelligence servie, représentée et exprimée par ces organes, mais une simple force excitatrice qui les meut, les anime, et borne là tout son effet, qui surtout ne leur prête pas un caractère significatif, et ne les fait pas les interprètes d'un sens qui n'est

sont les conditions ? la première de toutes n'est-elle pas la précision, ou la plus juste convenance du signe avec la pensée ? et, comme suite de la précision, n'est-ce pas l'analogie, le richesse et l'élégance ? et cela n'est-il pas vrai de toute espèce de langue, de celle de la poésie comme de celle de la science ? (Non que la précision ait chez le poète le même caractère que chez le savant : car, puisqu'ils ne pensent pas de la même façon, ils ne doivent être précis de la même manière.) ; n'est-ce pas pour eux une loi égale de conformer le plus possible leur discours à leurs idées, de telle sorte que leurs œuvres ne soient qu'une assimilation du fond et de la forme, de l'action intellectuelle et de l'action spirituelle ? — C'est à la logique qu'elles appartiennent, et c'est dans la logique que nous les discuterons.

pas en elle. Dans de tels cas il n'y a pas langage, il n'y a que manifestation d'activité. Ainsi, par exemple, dans le sommeil, quand ils est profond et qu'il ne laisse à l'âme qu'une vague et sourde perception, quand à peine il y a conscience, tous les phénomènes organiques qui répondent à la pensée et la rendent au dehors, le jeu de la physionomie, le geste, l'attitude, la voix et l'accent, tous aussitôt cessent de paraître, ou paraissent inexpressifs, ou enfin n'offrent de traces expressives de l'esprit que celles qu'ils ont retenues d'une impression antérieure qui s'est fortement marquée.

Mais dès que l'âme se sent mieux et sent mieux en même temps les objets qui l'environnent; dès qu'elle arrive à ce degré de connaissance et de croyance où elle n'a plus seulement un germe de jugement, un sens enveloppé, une vue vague et sans puissance, mais une idée plus précise, plus vive et plus complète; quand elle conçoit expressément, quand elle affirme positivement, pressante et productive, elle modifie les nerfs par la vertu de sa pensée, elle y détermine avec l'effet de son pouvoir excitateur l'effet non moins sensible de son pouvoir spirituel; aux simples signes de la vie elle joint ceux de la conscience; elle spiritualise le mouvement, elle le rend expressif, elle en fait un langage.

Par le seul acte de la pensée, quand la pensée

est assez forte, elle peut donner au corps le caractère de l'expression, sans qu'elle ait besoin pour cela d'aucune autre faculté. Ainsi, à la rigueur, pourvu qu'elle juge et que le jugement soit complet, n'eût-elle d'ailleurs en même temps ni affection ni volonté, elle est en possession de l'expression. C'est pourquoi l'intelligence est la faculté constitutive de toute espèce de langage. Il y a dans ce fait trop d'évidence pour qu'il soit nécessaire de l'expliquer.

Mais comme rarement l'âme voit les objets sans mêler à son idée quelque espèce d'affection, il en résulte que d'ordinaire les signes dont elle se sert rendent deux choses à la fois, une idée et une émotion, un jugement et un sentiment, et comme, soit dans ses simples affirmations, soit dans ses affirmations mêlées de passion, elle montre ou non de la liberté, il s'ensuit encore que les diverses formes sous lesquelles elles se manifestent portent ou non le caractère de l'art et du travail.

Ainsi d'abord point d'expression qui ne soit l'énonciation d'un jugement, d'une idée; point d'expression qui ne signifie le rapport perçu par l'esprit entre une substance et sa qualité, une cause et son effet; en second lieu, nombre d'expressions qui, ne renfermant rien de plus que cet acte de la pensée, sont purement et exclusivement philosophiques et logiques : telles sont celles dont se com-

posent les sciences de toute espèce; nombre d'autres au contraire qui, au fond toujours logiques, sont en outre affectives : telles sont celles de l'éloquence, de la poésie, et de tout discours où l'homme expose ses idées avec intérêt et émotion ; enfin, parmi les expressions, les unes sont naturelles et inspirées par l'instinct, les autres se mêlent d'artifice, de réflexion et de volonté.

Quant à l'intervention de la volonté dans le phénomène du langage, elle se conçoit comme se conçoit l'intervention de cette faculté dans tous les faits auxquels elle prend part. Nous avons rendu compte de ce rapport au chapitre de la liberté. Ajoutons seulement ici, pour plus ample explication, que, de même que l'esprit, avant de gouverner son activité, a besoin d'en avoir vu le développement instinctif, de même, avant de se rendre maître de son pouvoir d'expression, il doit en avoir senti l'exercice spontané; et comme, quand il déploie et dirige librement ses diverses capacités, il ne fait que les appliquer selon les lois qui leur sont propres, sans rien créer ni constituer, de même aussi, quand il vient à travailler sur des signes, il n'y opère que des modifications en harmonie avec l'essence de leurs données fondamentales. Il y a un langage primitif comme une pensée primitive; et le langage artificiel, comme la pensée artificielle, ne sont l'un et l'autre que des conséquences

tirées par la liberté de ces données originelles. L'homme n'invente pas plus la manifestation de son esprit que son esprit lui-même; il la reçoit de la Divinité, qui la lui donne providentiellement; et attendu que sa nature est de mêler son action à celle de la Providence, à condition de l'y accommoder, doué du don de l'expression, il en use à sa manière; il en abuse souvent, mais jamais au point de l'altérer jusqu'à sa source et dans son principe. Aussi il n'y a pas de langue si corrompue qui ne soit encore une langue, et ne conserve jusqu'au bout ses qualités essentielles. Nous avons dans nos organes un certain fonds de signes de pensée que nous devons cultiver, que nous cultivons plus ou moins bien, mais que nous ne saurions pas plus détruire que nous saurions le créer.

Et maintenant si l'on considère sous le point de vue de l'histoire cette question du langage, et que l'on se demande comment s'est formée la langue des premiers hommes, comme ils sont nés hommes faits (nous supposons du moins cette vérité admise), qu'ils n'ont point eu leur enfance, mais tout d'abord leur jeunesse, et, pour mieux dire, leur virilité, ils ont eu dès le début et en vertu de la même loi la pensée et l'expression, le jugement et la proposition. La même cause qui mettait en jeu leur entendement pour concevoir mettait en jeu leurs organes pour énoncer leurs concep-

tions; le Dieu qui leur donnait un certain sens des choses leur donnait en même temps certains signes pour ce sens; il développait à la fois leur langue et leur raison. Les premiers hommes ont donc parlé de la même façon qu'ils ont pensé; ils ont eu l'expression par l'impression. Puis après, comme ils étaient pourvus par ce premier présent de Dieu des principes nécessaires de l'intelligence et du langage, ils ont bientôt essayé de développer et de féconder des germes si précieux, et il en a été de ces tentatives comme de toutes celles auxquelles ils se sont livrés; elles ont été plus ou moins heureuses, plus ou moins sages et bien conduites; mais quel qu'en ait été le caractère, elles n'en ont pas moins contribué à produire cette variété de croyances et de langues qui, allant s'augmentant de générations en générations, de contrées en contrées, ont fini par produire, à l'aide du temps et de l'espace, cette multitude d'opinions et d'idiomes divers dont nous rend témoignage l'histoire de l'esprit humain. Et pour ne prendre que les idiomes, combien n'en compte-t-on pas à chaque époque du monde et dans chacune de ses parties? Il y en a de principaux, de secondaires, de plus secondaires encore; ils pullulent comme les races, les tribus et les familles; ils sont vraiment innombrables, et cependant il est pour tous une commune unité à laquelle ils se rattachent, et qui per-

met de traduire chacun d'eux en tous les autres. Mille langues se sont formées, toutes sorties d'une mère-langue, qui elle-même n'a sa raison que dans l'auteur de notre nature. Après lui, et sur le patron qu'il en a placé en eux, les premiers hommes et leurs enfants et les enfants de leurs enfants ont beaucoup fait, beaucoup travaillé; il sont, si l'on veut, inventé une foule d'imitations, mais le modèle, le type premier, ils ne l'ont point inventé, ils l'ont simplement reçu.

Tel a été le langage à l'origine de l'humanité. Il n'en a plus été de même une fois que la famille a été constituée; l'homme né avant la famille a dû être et a été complet dès le principe, sans quoi il eût péri et n'eût pu servir de souche à toute son espèce; il a dû être en conséquence pourvu de tout ce qu'il lui fallait au physique et au moral : de là une langue et des idées, qu'il a eues comme la vie, comme l'air qu'il a respiré, comme la lumière dont il a joui. Mais l'homme né dans la famille n'a plus été dans le même cas; il est venu au monde dans la faiblesse, le dénûment et l'infirmité; il a commencé par être enfant, et par n'avoir qu'une existence incomplète et ébauchée; il n'a d'abord été qu'un germe : c'est qu'il avait là, près de lui, dans les parents qui l'avaient engendré, sa providence, son appui, la force à l'ombre de laquelle il devait croître et se développer. En

conséquence il n'était pas nécessaire qu'il eût de suite sa langue faite, il avait le moyen de la faire; et cependant en cet état même, il avait encore naturellement, ou pour mieux dire divinement, quelque chose qu'il ne devait pas faire, et qu'il ne tenait pas de ses semblables : c'était un sens obscur, une raison enveloppée, qui déjà avait ses lois; c'était par là même un certain mode d'expression, et comme une langue de son âge, qu'il parlait à sa manière, sans l'avoir apprise ni inventée. L'enfant a sans doute confusément, mais il a certainement, et cela de pur instinct, quelque conscience de ce qu'il est et de ce qu'il éprouve, de ce qu'il fait et de ce qu'on lui fait; il a quelque vague perception d'être et de qualité, de cause et d'effet produit; et en même temps il y a quelque cri, quelque mouvement, quelque phénomène organique qui répond comme signe aux impressions qu'il reçoit, et tout cela lui est donné. Lui donc aussi, quoique à un moindre degré, a, comme l'homme des premiers jours, son langage spontané. Il part de là pour se composer, soit par combinaison, soit par imitation, tous ces systèmes divers de signes et d'expressions qu'il doit à son travail. Voyons comment il marche dans cette voie. Après les premiers moments, où il n'exprime rien que fatalement, et quand il commence à arriver à la vie de la liberté, faisant sur lui quel-

que retour, il ne tarde pas à remarquer entre les sentiments qu'il a éprouvés et les mouvements dont ils ont été suivis la relation de succession qui existe des uns aux autres; il conçoit les premiers comme des faits du monde interne, les seconds comme des faits du monde externe et matériel; il saisit la liaison qui les unit étroitement; il voit que ceux-ci servent à ceux-là de manifestation et de forme sensible; il reconnaît que, sans le savoir et sans le vouloir, il a parlé; qu'il a excité l'intérêt et l'intelligence de ses semblables; que son âme a été à leur âme, qu'il est en commerce avec eux; et, heureux d'avoir en lui un moyen si facile de communication et de société, une source si féconde de biens et d'avantages, il fait effort pour se l'assurer, et, peu à peu, avec le temps, à mesure que, par l'exercice, il acquiert plus de liberté, il prend possession des divers signes que lui a fournis la nature, il se les donne, se les approprie, les perfectionne, les combine, et en tire un langage plus savant et plus riche que celui qu'il avait d'abord. Mais il ne borne pas là sa conquête : elle ne suffirait pas à ses besoins dans des limites aussi étroites. Entouré de personnes avec lesquelles il sympathise, il les observe dans leurs habitudes, il les suit dans leurs gestes, leur physionomie, leurs discours, il les étudie dans toutes leurs manières de rendre ce qu'elles sentent, et il leur emprunte celles

qui lui manquent ; il les emprunte imparfaitement, surtout en commençant, mais peu à peu son imitation, primitivement inhabile, s'éclaire et s'instruit, et elle finit par devenir cette merveilleuse capacité d'apprendre toute une langue et de la parler comme tout le monde. Mais, outre ce qu'il apprend par lui-même, il reçoit encore de la société une foule de leçons qui contribuent à enrichir son répertoire et son système d'expressions. A chaque instant, par exemple, quand on s'aperçoit à son jeu muet qu'il est occupé d'un objet, animé d'une sensation, on lui *nomme* cet objet, on lui *dit* cette sensation, il le comprend, et soudain il s'approprie par la mémoire le mot et le signe donnés ; il se pourvoit ainsi d'une foule de termes divers. Il en est de même de tous les autres genres d'actions et de manifestations qui, avec le langage proprement dit, celui qui consiste dans la voix, servent à représenter au dehors les impressions de la conscience ; toutes s'accroissent et se perfectionnent par le double enseignement que l'homme se donne ou reçoit.

Telle nous semble être la vraie raison de l'existence première, de la formation et de la propagation de toutes les espèces de signes. Nous nous arrêterons peu à l'énumération et à la classification de toutes ces espèces ; nous avons hâte d'arriver à une question plus importante. Nous fe-

rons seulement remarquer qu'on en peut compter autant qu'il y a de points particuliers dans le système organique, sur lesquels se dirige et agit la force morale. Chaque appareil qui, à la présence d'une pensée ou d'une émotion, se modifie de manière à représenter au dehors la puissance intérieure qui l'excite et l'impressionne, devient par là même un instrument de langage et d'expression. Ainsi il n'y a pas une partie du corps, pas de mouvement dans cette partie, qui ne puissent être à l'occasion une marque de l'état de l'âme. Un clin d'œil, un air, la manière de respirer, le moindre tressaillement, le moindre changement survenu dans la coloration de la peau, la locomotion, la station, tout est propre à signifier, tout peut avoir un sens. Sans doute il ne faut pas vouloir trouver dans des phénomènes si peu sensibles une manifestation claire et distincte de ce qui se passe dans l'esprit; ils ne sont pas comme la parole, et ils ne conviendraient pas, par exemple, à l'expression d'idées abstraites; mais néanmoins ils ont leur valeur, et une propriété toute particulière de rendre certaines choses. Ils sont d'ailleurs, dans tous les cas, un complément du discours, et l'homme de l'oraison par excellence, l'orateur, n'en néglige aucun dans la composition de ce langage qu'il adressé par tous ses organes à l'âme de ceux qu'il veut toucher.

Quant à la classification qu'on pourrait faire des différents signes de la pensée, il y a plus d'une manière de la concevoir. La division du langage en naturel et artificiel est juste sous un rapport; elle marque bien la différence qui existe entre les expressions instinctives et volontaires, mais elle n'indique pas celle des organes, qui sont les siéges ou les objets de ces diverses expressions, et elle confond par là même des expressions très distinctes. La division du langage en langage d'action et langage articulé satisfait mieux sous ce point de vue, puisqu'elle indique au moins par là une ligne de séparation entre la voix et tout ce qui n'est pas la voix; mais, outre que ce partage laisse ensemble sous le second titre des choses qui ne devraient pas être mêlées, et qu'en cela il est inexact, il est, de plus, mal fondé, en ce que la voix est *action* tout aussi bien que le geste, l'attitude et la pose; de plus, enfin, il ne tient pas compte de l'absence ou de la présence de l'art et de la volonté dans les mouvements significatifs. Peut-être, en combinant ces deux modes de division et en les perfectionnant l'un par l'autre, parviendrait-on à un arrangement plus complet et plus vrai. On pourrait le tenter de cette façon : 1° classer chaque espèce de langage d'après l'organe qui en est le siége, et alors il y aurait le langage de l'œil, du

visage, de la voix, de la main, etc.; 2° ou classer chaque espèce d'après l'organe auquel elle s'adresse, et dans ce cas on aurait le langage perceptible à la vue, à l'ouïe, au toucher, et, s'il y avait lieu, à l'odorat et au goût. Puis, dans chaque espèce, on distinguerait les signes qui auraient ou n'auraient pas le caractère de la volonté.

§ 5. Du langage comme moyen de développer la pensée.

Mais il y a, comme nous l'avons dit au sujet du langage, une question plus importante que toutes celles que nous venons d'indiquer, c'est celle de la propriété qu'il a de servir à penser.

Ce qu'il y a d'évident au premier coup d'œil, c'est que jamais la pensée, soit sentie, soit réfléchie, n'est un acte un peu complet, n'a de vie et de réalité, ne se produit dans la conscience avec un certain achèvement, sans avoir dans l'organisme un mouvement corrélatif qui lui serve d'expression. De fait, il n'y a d'inexprimées, de véritablement inexprimées, que ces ébauches de perceptions qui, sans trait ni lumière, fugitives et effacées, passent dans l'âme comme des ombres, et se perdent inaperçues sous des idées plus prononcées : impressions vaines et de nul effet, soupçonnées plus qu'éprouvées, insignifiantes et indiffé-

rentes, et dont on peut dire, comme de ces germes qui meurent avant de s'être développés, qu'elles n'ont pas *réussi;* que de telles impressions ne se lient à aucun signe et ne passent pas dans le langage, rien de si facile à concevoir; elles sont à peine, elles ne sont pas, du moins en tant que puissances et principes d'excitation; elles n'arrivent même pas aux nerfs qu'elles laissent impassibles; mais toutes celles qui, à un degré plus élevé d'activité, sans être encore bien vives, ont cependant plus de force, et commencent à prendre rang parmi les vraies perceptions, toutes ont quelque phénomène, si peu saillant qu'il soit, qui les annonce et les exprime; à plus forte raison celles qui se distinguent par l'énergie et la véhémence ou la précision et la netteté. Ainsi, certainement point de pensée, point d'acte réel d'intelligence qui ne soit suivi d'expression.

Mais non seulement l'expression succède à la pensée; elle l'aide, en outre, à se former, à se constituer et à s'achever. L'opération est délicate, obscure, mystérieuse : essayons d'en démêler, le mieux qu'il nous sera possible, les principales circonstances. Et d'abord, qu'y a-t-il là? deux agents, deux forces qui se conviennent parfaitement : la force morale et la force vitale, l'esprit et l'organisme; deux principes actifs, dont le premier a le mouvement plus pur, plus subtil, moins

limité et moins arrêté ; et le second plus grossier, plus positif et plus contenu. D'après la loi qui les unit et les établit dans une relation nécessaire et continuelle d'impressions tour à tour et reçues et rendues, ils ne se déploient pas chacun à part, mais de concert et avec ensemble. Le corps ne fait rien qui n'aille à l'âme, l'âme ne fait rien qui n'aille au corps. Elle n'a donc point de perceptions, d'affections et de volontés ; elle n'éprouve point de modifications qui demeurent étrangères aux appareils de la vie. Ainsi, dès qu'elle a une idée, elle la lie invariablement, et ne peut pas ne pas la lier à quelque fait des organes ; elle ne la mêle pas avec ce fait (nous l'avons déjà dit), elle ne l'y réduit pas et ne la rend pas matérielle et sensible ; elle la garde telle qu'elle est, telle qu'elle doit être par sa nature ; mais, sans la confondre avec le signe, elle l'y associe étroitement, elle l'y coordonne, et par là même l'y subordonne jusqu'à un certain point. Que ce soit avec ou sans travail qu'elle procède à cette alliance, la chose n'en a pas moins lieu. Or, à l'instant où la pensée, acte moral et spirituel, produit et prend son expression, se met en rapport avec les nerfs, à l'instant elle cesse d'être ce qu'elle serait si elle demeurait dans le secret de la conscience, elle se modifie selon les lois du monde auquel elle accède, elle se fait à ce monde ; elle ne se matéria-

lise pas, mais elle se sent de la matière, elle en contracte quelque chose, elle en emprunte certains caractères; elle devient, comme par contagion, moins fugitive et moins vive, moins vague et moins subtile. Ce mouvement en effet auquel elle s'est liée, ce jeu de nerfs et de muscles auquel elle tient intimement, est lui-même plus précis, plus positif et mieux marqué qu'un simple mouvement de l'âme : il lui prête donc quelque chose de sa fixité et de sa précision; il la contient, et, en la contenant, il la force à se définir; il l'amène, en un mot, à l'état de vraie pensée, car auparavant elle n'était qu'une vue vague et fugitive.

Tel est le secours que le langage, en quelques signes qu'il consiste, prête à la force intelligente. Toute expression, en effet, et non seulement la parole, mais le geste et l'attitude, mais de plus imparfaites manifestations, tout ce qui peut dans les organes offrir quelque prise à cette force et lui servir en quelque sorte de siége et de point d'appui, tout concourt à l'aider dans le développement de son intelligence. Cependant, il faut le dire, la plupart de ces instruments ne lui sont que d'un usage étroit et limité. Elle aurait beau faire, elle ne saurait les employer à signifier, et par conséquent à déterminer certaines pensées; ils n'ont pas assez de souplesse, de finesse et de variété, pour convenir, par exemple, à toutes les

délicatesses du sentiment, à toutes les analyses de la réflexion : ils ne sont propres à bien rendre que des perceptions plus grossières, plus prononcées, plus concrètes. C'est le cas du jeu muet, de l'*action*, comme on dit, et en général de tout ce qui n'est pas la voix et le discours.

Mais la voix est au contraire d'une utilité illimitée; l'esprit y trouve d'abord ce qu'il trouve dans tout jeu des appareils organiques, un mouvement moins subtil, moins rapide et moins vague que celui qui lui est propre; il en tire avantage : grâce aux mots, il ne sent plus sa pensée lui échapper indécise et inachevée; il la sent se poser, se fixer, se réduire; il la voit se former; il devient plus intelligent. Les mots lui rendent donc le même service que tous les autres signes; avec cette différence, toutefois, qui les distingue entre tous, qu'ils ont avec les idées une affinité particulière. La parole, en effet, est le langage par excellence : tout en étant matérielle, elle l'est de telle manière, qu'elle approche on ne peut plus de l'activité intellectuelle. Elle n'est pas une de ces facultés épaisses, enveloppées, peu flexibles et peu maniables, qui ne cèdent qu'avec paresse aux impressions de la conscience; il en est quelques unes de cette nature, qui, recélées dans des appareils inertes et sans finesse, n'ont d'autre emploi que de révéler certains genres de sentiments,

et ne concourent qu'en sous-ordre à la manifestation de la pensée. Pour la parole, elle est produite par un organe si vivant, si riche et si délicat, si docile et si prompt, si variable et si perfectible; elle est si souple, si mobile, si facile à conduire; susceptible de tant d'art, de combinaisons et de ressources; elle va si bien comme l'âme, qu'elle en est réellement le plus parfait interprète. Elle lui est même quelquefois d'une telle fidélité, qu'on serait presque tenté de les confondre l'une avec l'autre, et de dire indifféremment : Point de pensée qui ne soit parole, point de parole qui ne soit pensée. Il suit de là que la parole se plie et se prête à tout, ressent tout, accuse tout, s'adapte et obéit aux moindres actes de l'intelligence, s'y conforme de point en point, les traduit à la perfection; en sorte que, dans toute langue qui n'est pas trop grossière, il est bien peu de perceptions qui ne puissent passer dans le discours. De là par conséquent la propriété qu'a la parole de contribuer d'une manière si efficace et si sûre à la formation de la pensée. S'il n'est pas de perceptions qu'elle ne puisse rendre au moyen du nombre et de la variété des signes dont elle dispose, il n'est pas de perceptions, de vues quelconques de l'esprit, qu'elle n'ait par là même la possibilité de fixer et de définir; et comme non seulement elle a des termes pour chaque vue prise en son tout,

mais aussi pour chaque partie dont le tout se compose, qu'elle est en mesure de donner à chacune son mot propre, il en résulte qu'outre l'effet qu'elle produit sur l'ensemble, elle en produit sur les détails un tout à fait semblable; elle les tire de la confusion où d'abord ils étaient, elle les marque d'étiquettes qui les distinguent les uns des autres; elle les note un à un, les dégage, les fait saillir. A l'expression synthétique qui ne les indiquait qu'obscurément elle substitue avec succès l'expression analytique qui les rend clairs et précis; elle met ainsi en relief jusqu'aux profondeurs de la conscience; elle descend jusqu'aux abstractions les plus subtiles et les plus déliées, jusqu'aux sensations les plus exquises; elle les saisit, les nuance, les traduit sous des formes qui n'en laissent rien échapper; de telle sorte qu'il n'est pas d'acte de poésie ou de science si fin, si difficile, si complexe qu'il puisse être, que l'esprit n'ait le moyen de développer, d'expliquer, de réaliser jusqu'au bout en l'associant habilement à quelque emploi de la parole. Tout ce qu'il sentira, il le sentira mieux; tout ce qu'il comprendra, il le comprendra mieux, à mesure qu'il l'exprimera avec justesse et vérité, et l'art comme la science, sans être pour lui précisément seulement une langue bien faite, ne seront cependant qu'à la condition et avec le secours d'une telle langue.

Ainsi, d'abord, en fait de beau, il n'y aura point d'inspirations, point de conceptions, quelles qu'elles soient, même celles qui tiennent le plus à un mouvement spontané, qui atteignent ce degré de précision et d'achèvement nécessaire à toute œuvre d'art, si elles ne se lient à quelques signes, et surtout à ceux de la voix. Sans forme, elles ne sont rien ; elles expirent inaperçues, non pas seulement pour le spectateur, qui les ignore entièrement faute d'indices qui les lui révèlent, mais pour l'homme même du dedans, pour l'âme qui les a en elle, et qui ne leur sent pas de vie complète dans cet état d'effacement où elle les trouve comme abymées. Elles ne commencent à paraître, à se déterminer et à se caractériser, que quand elles arrivent à l'expression, et particulièrement à l'oraison, celle de toutes les expressions qui convient le mieux à la pensée. Il n'y a de vraie poésie qu'au moment où le discours évoqué par l'intelligence lui sert à séparer la lumière des ténèbres, à tirer du néant ce monde qu'elle porte en elle, à créer, en un mot; à ce moment, pour peu qu'elle ait de mouvement et de génie, elle est le dieu qui a fait œuvre, le poète vivant et en action. Auparavant elle ne régnait que sur l'ombre et le chaos; elle n'avait d'art qu'en puissance. La parole a été pour elle, comme à l'auteur de toutes choses le temps et l'espace, un moyen

énergique de mettre pour ainsi dire ses idées de beauté les unes hors des autres, les unes après les autres, et d'en composer ainsi un ordre où tout se détache, se distingue, et cependant s'harmonise. Tout poème est l'effet d'une vive éducation, qui, à l'aide de la parole, fait paraître avec éclat des impressions qui sommeillaient confuses et effacées.

Il en est de même pour la science. La science tout entière consiste en ces deux choses : l'invention des principes et la déduction des conséquences. Or, dans l'un ou l'autre de ces cas, l'abstraction est indispensable. Il faut abstraire pour généraliser ; pour raisonner, abstraire encore. Point de théories trouvées, point de théories appliquées qui ne supposent la faculté de considérer les choses dans un point de vue abstrait. Or cette faculté est bien en nous, elle est dans l'âme et part de l'âme : c'est l'attention dans un de ces modes ; mais, bien que spirituelle, elle est soumise dans son exercice à une condition matérielle, à la nécessité du langage. En effet, comment user de cet artifice d'intelligence, comment penser d'une façon si nette et si déliée, comment convertir une impression, une notion vague et confuse, en une connaissance exacte, réduite et simplifiée, sans recourir à l'usage des signes articulés ? Vous commencerez peut-être sans mots cette laborieuse opération, mais

sans mots vous ne l'achèverez pas; les mots vous sont nécessaires pour noter et faire durer, distinguer et définir toutes ces vues fines et partielles : ils vous aident à les recueillir, à les constater une à une et à poursuivre jusqu'au boutvotre travail analytique. La parole, avec ses éléments si nombreux, si divers, vous fournit, comme autant de cadres où vous pouvez les placer, les circonscrire et les retenir. Il ne dépend que de vous de ne rien perdre des aperçus que vous devez à l'abstraction, vous n'avez qu'à les parler; toute pensée scientifique, toute philosophie est logique; et, pour le dire encore une fois, s'il est vrai que la science ne soit pas seulement une langue, il est vrai aussi que sans une langue la science ne serait pas.

Puisque la parole sert à ce point à la formation de la pensée, il va sans dire qu'elle en facilite avec la même utilité la conservation et la combinaison; instrument de connaissance, elle l'est également de souvenir et de conception imaginaire. Nous ne nous arrêterons pas à le prouver : c'est une conséquence trop évidente des considérations qui précèdent.

En terminant, revenons encore sur la raison qui explique cette relation de la parole avec la faculté de l'intelligence. Elle se tire, comme on le voit, de la nature des phénomènes qui sont pro-

pres à l'une et à l'autre. Ces phénomènes sont des actions qui, distinctes, mais harmoniques, conviennent entre elles de manière à concourir avec ensemble à leur mutuel développement. Les premières, qui sont morales, en se liant aux secondes, qui sont physiques et organiques, participent par là même au caractère de leur mouvement, elles en deviennent plus positives; celles-ci, de leur côté, quoique moins vives et moins déliées, le sont cependant assez pour ne pas trop résister à l'impression de celles-là, pour les laisser se déployer avec tous leurs accessoires, les tous ressentir et les tous rendre, leur donner à tous une expression qui les fixe et les détermine. Les idées vont aux mots, les suscitent, les font paraître; les mots viennent aux idées, les recueillent, les délimitent. L'esprit produit la forme, s'en revêt et se l'assimile; la forme contient l'esprit, le concentre et le fortifie. La raison est le principe, la cause première du verbe; le verbe la condition et l'auxiliaire de la raison. Sans conscience, point d'oraison, mais sans oraison point de conscience, si ce n'est vague et indistincte. L'âme, en un mot, sans le discours, et plus généralement sans l'*action*, est comme un Dieu sans création. Elle est encore la force en soi, la vie morale à l'intérieur, la pensée virtuelle et en puissance; mais, faute

de manifestation, elle n'a qu'une obscure réalité. Le langage est son monde; ce n'est que quand elle y tombe et s'y incarne qu'elle devient l'âme visible, féconde et productrice.

Outre la fonction que nous venons de voir, l'expression a de plus celle d'établir d'homme à homme communication et société; peu de mots suffiront pour la faire connaître sous ce point de vue nouveau. Phénomène sensible, elle frappe d'abord les sens de ceux auxquels elle s'adresse. Ils la perçoivent de quelque manière; mais ils ne se bornent pas à la percevoir, ils l'interprètent après l'avoir perçue; c'est-à-dire qu'ils la rapportent, soit d'instinct, soit par raison, à quelque fait du même genre qui se lie en eux avec constance à telle ou telle impression; ils la jugent d'après ce fait, lui supposent la même nature, lui attribuent la même valeur, la trouvent, par conséquent, significative et expressive. Car ils pensent, avec vérité, que leurs semblables sont faits comme eux, et qu'une commune loi préside chez tous à l'enchaînement constant des actes moraux et des actes physiques, des jugements et des mouvements, de la vie interne et de la vie externe. De ce principe, qui dans l'enfant se développe de très bonne heure, et qui, avec le temps et l'expérience, s'affermit de plus en plus, sortent d'elles-mêmes à

chaque instant, sans presque qu'on le remarque, ces continuelles conclusions au moyen desquelles on s'explique les signes de toute espèce qui représentent les idées d'autrui. Ainsi s'établit et se multiplie, sous mille formes et de mille manières, ce commerce intellectuel des esprits avec les esprits, des consciences avec les consciences; une sorte de raisonnement en est le nœud et la voie secrète. Nous nous abstenons de le démontrer; rien n'est si clair, et n'a d'ailleurs mieux et plus souvent été expliqué dans tous les livres de philosophie. Comme aussi nous ne nous arrêterons pas à exposer les avantages qui naissent de ces relations établies d'âme à âme. Il est trop évident que, sans le langage, et surtout sans a parole, il n'y aurait parmi les hommes ni véritable société, ni éducation, ni civilisation; que, sans langage, par conséquent, il n'y aurait pas d'humanité : car qu'est-ce que l'humanité moins la société et tout ce qui en dépend?

Passons donc à un autre sujet, ou plutôt à un autre point de vue du sujet qui nous occupe.

CHAPITRE II.

De l'âme dans ses rapports avec les animaux.

Pour déterminer ces rapports, il faut, sachant ce qu'est l'âme, savoir aussi ce que sont les animaux, à en juger du moins d'après les plus vraisemblables analogies?

Nous ne partageons pas les scrupules, à notre avis fort mal fondés, d'un spiritualisme qui, dans la crainte de les placer trop près de l'homme, les relègue, contre toute vérité, dans un monde où il n'y a plus vie. Le cartésianisme a ce tort: il rabaisse sans raison une partie de la création, et n'en sert pas mieux en réalité celle qu'il voudrait relever; l'humanité n'est pas plus grande parce que l'animalité est plus infime, et Dieu est moins puissant, qui a fait, au lieu d'intelligences servies comme nous par des organes, quoique à un moindre degré, de pures machines qui n'ont en elles que le mouvement matériel. Si Dieu n'a pas donné quelque chose de l'âme aux animaux, il a manqué dans son œuvre de richesse et de variété; il n'a

pas su y répandre ces nuances bien liées, ces gradations harmonieuses qui en feraient la beauté; il y a laissé des lacunes et de choquantes dissonances; à côté du mieux il a mis le pis; il n'a créé que des extrêmes, il n'a pas eu l'art des milieux; sa main est tombée du front de l'homme, où elle venait de répandre la vie et la pensée, sur une poussière qu'elle n'a pu que mouvoir et organiser, comme si elle n'avait plus de vertu après un tel effort. Et si les animaux ne sont que matière, s'il n'y a en eux que molécules, éléments inertes et insensibles, qu'est-ce que le reste de la nature, que sont les végétaux et les minéraux? Où y a-t-il encore de l'action, où sont les forces qui devraient tout animer et tout vivifier? L'univers ainsi réduit a perdu de ses attributs ce qui nous charme et nous attire : car enfin c'est avec ce que nous y trouvons de semblables à nous-mêmes, c'est avec son âme, pour ainsi dire, que nous avons sympathie; le reste ne nous touche pas. Les spiritualistes ont eu grand tort de matérialiser ainsi par un préjugé fâcheux tout le monde extérieur. Ils ont ainsi fourni des armes à leurs adversaires, qui ont pu dire avec raison : Puisqu'il n'y a rien de spirituel dans les existences physiques, puisque les animaux en particulier ne sont que de la matière, l'homme, qui n'est qu'un animal, n'est donc aussi que de la ma-

tière. Telle a été en effet la conséquence naturelle de ce purisme psychologique, qui, à force de resserrer le cercle où il se renfermait, a fini par y être ou délaissé sans défense, ou attaqué avec avantage.

Remarquons encore que, si l'on se refuse à reconnaître les analogies si réelles et si manifestes qui montrent que les animaux ont quelque chose de spirituel, il n'y a pas de motif pour ne pas rejeter celles sur lesquelles on se croit en droit de juger qu'un homme est un homme, et qu'il a intérieurement toutes les facultés et toutes les manières d'être qu'annonce son extérieur. On ne peut soutenir en effet que, quand le chien donne certains signes de sentiment et d'affection, il ne sent pas réellement, sans douter par là même qu'une personne qui se sert de signes à peu près semblables, ait plus que lui cet attribut. Pourquoi un mouvement qui, d'une part, n'exprimerait rien d'intellectuel, serait-il, de l'autre, l'expression d'une pensée ou d'une affection ? On ne voit pas plus intérieurement un homme qu'un animal, on ne voit que soi-même ; les autres on les conçoit, on les juge d'après soi-même, on les conclut par induction. Or, si on ne veut pas de ce procédé légitimement appliqué, quand il s'agit de l'âme des bêtes, pourquoi l'accepter quand il s'agit de celle de l'être humain. Il faut être conséquent, nier tout esprit,

hors celui qu'on sent en soi, ou admettre tout esprit qui se révèle au dehors par des indices évidents. Au lieu donc de cesser le raisonnement au moment même où l'on passe d'une espèce à une espèce analogue; il convient de le suivre jusqu'à ce qu'il trouve les limites auxquelles il doit s'arrêter. Telle sera notre méthode, et nous tâcherons de ne pas nous en écarter.

Mais d'autre part nous prendrons garde de ne pas aller trop loin dans cette voie d'assimilation de l'animal à l'homme : car là aussi il y aurait erreur. Si un spiritualisme trop timoré a méconnu des relations qui cependant sont incontestables, un spiritualisme indiscret, et le plus souvent le matérialisme, exaltant outre mesure les facultés des animaux, ont fait de ces intelligences, chacun dans leur point de vue, des créatures qui avaient presque le caractère de l'humanité. Nous ne devons pas plus nous laisser aller à cet excès d'opinion qu'à l'excès opposé; nous devons autant que possible nous placer dans le vrai, et nous garder d'en sortir soit d'un côté soit de l'autre.

Comme le préjugé le plus commun au sujet de la psychologie est que les personnes qui y croient n'admettent aucun rapprochement entre l'homme et l'animal, nous constaterons d'abord les ressemblances qu'ils présentent; nous montre-

rons ensuite les différences qui les distinguent.

En observant parmi les animaux ceux surtout qui sont à la tête des individus de leur espèce, il est impossible de n'être pas frappé des nombreuses similitudes qui existent entre leurs organes et les organes humains. Les mêmes appareils s'y développent, les mêmes fonctions s'y exercent; un même système y règne partout; la vie n'y est pas au même degré, mais elle y est de même nature; elle y est comme dans notre corps, avec tous ses instruments, avec tous ses conducteurs de sentiment et de mouvement, avec tous ses sens, tous ses moyens de transmettre l'action du dehors au dedans, et du dedans au dehors. Des savants même ont considéré cette relation comme si profonde, qu'ils n'ont pas fait difficulté de supposer un type unique dont toutes les organisations, celle des animaux comme celle de l'homme, ne seraient que des reproductions et des images diverses, avec des nuances et des variétés, mais sans dissemblances essentielles; et cette idée n'est pas restée sans probabilité ni sans appui; en sorte que, si elle était admise, il ne faudrait voir au monde, dans tous les êtres animés, qu'un seul et même animal (1). Quoi qu'il en soit, l'analogie,

(1) Peu capable de décider par nous-même une question d'anatomie et de physiologie comparées, sur laquelle se sont

sous le rapport physiologique, est si constante entre notre espèce et les espèces qui l'avoisinent, qu'il serait inutile d'en développer les preuves et les raisons. N'est-il pas évident que ces espèces

partagés les savants les plus distingués, nous devons cependant faire remarquer qu'après avoir incliné vers l'opinion dont nous venons de dire qu'elle n'est pas restée sans probabilité, nous sommes maintenant fort ébranlés par l'autorité et les raisons du grand adversaire de cette opinion, M. G. Cuvier.

Dans son *anatomie comparée*, dans son cours sur l'histoire des sciences naturelles, il n'a cessé de la combattre ; voici en particulier comment il s'exprimait dans sa dernière leçon de 1832 au collége de France, qui résumait ses principaux arguments.

« Nous avons examiné un système dans lequel l'auteur, M.. Geoffroy-Saint-Hilaire, affirme que toutes les espèces sont des modifications les unes des autres, et que dans toutes on retrouve les mêmes parties. Cette proposition, mise en avant dans sa généralité, est si étrange, qu'il est évident que ce n'est pas ainsi qu'elle a été entendue; autrement, je croirais que son auteur a oublié les dix-neuf centièmes de la nature animale : car l'immense majorité des êtres ne présente rien de ce qui s'aperçoit dans les animaux supérieurs. Il nous a été facile de faire voir que ce système n'avait pu naître que parce que son auteur n'avait voulu considérer qu'un certain nombre d'espèces voisines. Dans ces espèces, en effet, encore quand elles sont très voisines, il y a identité dans le nombre et dans la position des parties, et les différences observées ne se rapportent qu'à leurs proportions, et à d'autres circonstances semblables. Mais aussi nous avons rappelé que

ont comme nous, avec les facultés perceptives qui constituent ce qu'on appelle la vie de relation, telles, par exemple, que la vision, le toucher et l'ouïe, les facultés internes qui constituent ce qu'on

ces faits sont connus depuis qu'on s'occupe d'histoire naturelle; que la ressemblance des espèces voisines est une chose tellement ancienne et tellement vulgaire, qu'il était inutile d'en faire l'objet d'une doctrine nouvelle.

» En passant à des espèces un peu moins rapprochées, nous avons montré que quelques parties commencent à manquer, ou se trouvent en plus, ou ne sont pas réunies dans les mêmes organes et dans les mêmes positions relatives : de sorte que, sans sortir d'une classe, nous avons trouvé de frappantes exceptions à la prétendue règle de l'unité de composition organique. En allant, par exemple, de l'homme au singe, nous en avons déjà trouvé; en passant à des quadrupèdes inférieurs, elles se sont multipliées davantage; en descendant vers les autres classes, comme les oiseaux et les reptiles, les exceptions sont devenues innombrables; enfin, en arrivant aux animaux non vertébrés, il n'y a plus eu moyen de trouver des exceptions, car ici c'est l'exception qui est la règle; il n'y a plus de commun dans ces animaux avec les classes supérieures que les éléments du corps animal, que les muscles, les nerfs, les tendons : le nombre des organes et de leurs parties est entièrement différent.

» Je crois avoir prouvé cette vérité de la manière la plus évidente; j'ose dire qu'il est impossible qu'on soutienne de nouveau la proposition contraire, telle qu'elle a été énoncée; qu'on soutienne qu'il existe des rapports de composition ab-

appelle la vie organique, telles que, par exemple, la respiration, la circulation du sang, la digestion et la nutrition ? Regarder tous ces faits comme le jeu d'un mécanisme qui ne serait qu'un faux sem-

solue, même entre des espèces voisines; que, pour des espèces plus éloignées, il n'y a pas un grand nombres d'exceptions; que, pour les espèces d'un embranchement différent de celui des animaux vertébrés, on ne soit pas contraint d'avouer qu'il y a d'autres parties, d'autres arrangements de ces parties; qu'enfin, dans les derniers des animaux, il y a d'autres parties communes que celles qui sont essentielles à tous les êtres, c'est-à-dire une cavité alimentaire, la sensibilité, etc. : car dans les derniers des animaux il n'y a ni nerfs, ni muscles, ni viscères, ni glandes; on n'aperçoit qu'une cavité qui, ordinairement, a une seule ouverture; et cependant ces animaux ont un mouvement volontaire, ils donnent des signes de sensibilité, ils s'alimentent comme ceux des classes les plus élevées, c'est-à-dire en avalant des matières digestibles, en transformant en leur substance la portion de ces matières qui en est susceptible, et en rejetant le reste.

» Lorsque, pour les hommes qui n'y regardent pas de près, il y a quelque apparence de ressemblance entre les parties d'espèces appartenant à des classes différentes, comme cela a lieu entre les articulations des insectes et les vertèbres de la colonne dorsale, cette ressemblance s'évanouit aussitôt qu'on entre dans les détails de la structure; et c'est de là que vient la variété des suppositions qui ont été faites pour ramener le type des insectes à celui des animaux vertébrés.

» Enfin, messieurs, je vous ai montré que la tête des ani-

blant et une habile contrefaçon du dynamisme vital ; dire que dans le chien ou le cheval les sens ne sont pas nos sens, et les nerfs nos nerfs, et les muscles nos muscles; qu'il n'y a rien là qui serve

maux à charpente osseuse n'est point composée de vertèbres dilatées, mais qu'elle est une continuation de l'épine vertébrale, destinée à un autre usage; que, s'il existe quelque rapport entre le crâne et la colonne vertébrale, c'est parce que le cerveau ressemble à quelques égards à la moelle épinière; mais que du reste il existe entre eux, et dans chaque espèce, des différences essentielles quant à la composition et à l'arrangement des parties, et qu'il est impossible de réduire le crâne à une série de trois, quatre, cinq ou sept vertèbres, comme ont essayé de le faire les philosophes de la nature que je vous ai nommés.

» Nous avons recherché qu'elles avaient pu être les causes des nombreuses erreurs que je viens de vous rappeler, et nous avons reconnu qu'elles provenaient de ce que leurs auteurs, surtout celui du système de l'unité de composition, n'avaient considéré, comme je l'ai dit, que des espèces voisines, et avaient négligé les espèces éloignées. Dans le grand nombre de combinaisons dont les organes sont susceptibles, il arrive nécessairement que quelques unes sont à peu près semblables, et alors le passage des unes aux autres est presque insensible. Mais lorsqu'on examine les nouvelles combinaisons, on y reconnaît des différences capitales, qui établissent une solution de continuité impossible à méconnaître, et que le raisonnement nous avait à l'avance fait distinguer avec certitude. »

à l'âme, soit pour recevoir, soit pour rendre des impressions et des actions, c'est chose par trop contraire à la science et au sens commun pour qu'il y ait lieu à réfutation. Il y a sur cette matière une sorte de notoriété publique qui dispense de raisonnement.

Et quant au point de vue psychologique, à moins de contester les relations les plus constantes, et de soutenir que ce qui en nous signifie la pensée, la passion et la volonté, ne signifie plus rien dans les animaux, il faut bien convenir qu'à certaines expressions à peu près semblables aux nôtres, il est impossible de ne pas croire qu'eux aussi ont de la pensée, de la passion et de la volonté. Quoi! ils n'auraient pas de perception, c'est-à-dire par conséquent nulle espèce d'intelligence, quand en présence de certains corps ils paraîssent si évidemment les odorer, les goûter, les toucher, les voir, les entendre, les juger, en un mot, dans leurs propriétés particulières! Qu'on assigne à cette connaissance les limites les plus étroites, qu'on la place aussi loin qu'on le voudra de la science, on le peut et on le doit; mais ne pas la croire une connaissance, ne pas concevoir derrière ces sens un quelque chose qui ait la faculté de sentir comme nous sentons, ne rien supposer sous ces appareils, n'y pas admettre un es-

prit qui y soit présent pour recevoir des impressions de toute espèce, voilà ce qui n'est plus raisonnable : car, contre toute vraisemblance, c'est nier que chez les animaux l'œil, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, aient la même destination qu'ils ont reçue chez l'homme; c'est prétendre que la Providence suit des plans contradictoires et ne donne pas les mêmes fins à des moyens qui sont les mêmes. On ne saurait donc en bonne logique refuser aux bêtes quelque intelligence. Elles ont au moins la sensation; peut-être même ont-elles plus, et jouissent-elles du sentiment; peut-être ont-elles à leur manière de vagues idées de l'âme ? N'y en a-t-il pas qui nous comprennent dans nos intentions et nos affections, qui par conséquent comprennent en nous des actes moraux et spirituels ? Et si elles portent sur nous de tels jugements, n'en portent-elles pas sur elles de même nature ? Ne se voient-elles pas également avec certaines pensées et certaines passions ? n'ont-elles pas comme la conscience d'une autre vie que de la vie physique ? ne faut-il pas même qu'elles l'aient pour pouvoir être avec nous en quelque commerce de sentiment ? Quels sont du reste les modes et les lois d'exercice de leur faculté intelligente ? A-t-elle comme la nôtre la triple puissance d'acquérir, de conserver et de combiner des idées ? a-t-elle, avec la connaissance,

la mémoire et l'imagination ? à quelles conditions les possède-t-elle ? selon quel ordre les déploie-t-elle ? les principes qui la régissent ne sont-ils pas ceux qui nous régissent ? toute sa constitution en un mot n'est-elle pas comme la nôtre ? Le moyen d'en douter ! L'esprit dans les animaux ne déroge pas à la loi qui est essentielle aux esprits ; placé au dernier rang du mon dentellectuel, il est cependant de ce monde, il en suit le système, il en reproduit dans le peu qu'il fait la marche constante et une. Dans la courte carrière qu'il a à parcourir, il procède de la même manière que l'entendement le plus élevé ; il ne va pas aussi loin, mais il va par les mêmes règles. Et en général, de Dieu à l'homme, de l'home à l'animal, il n'y a pas deux natures, deux essences de pensée, il n'y en a qu'une, qui partout et sous toutes les formes est toujours la pensée ou la faculté de juger. La différence est dans le degré, et sans doute elle est grande quand elle est de la raison incréée et absolue aux raisons limitées qui paraissent dans la création ; et là encore il ya loin des raisons libres et perfectibles aux raisons instinctives et bornées ; mais tout est dans le degré, et au fond il y a similitude. Ainsi, par exemple, il est impossible que la dernière des créatures, qui est douée de perception, sente quelque part une qualité sans croire à

un sujet, voie arriver un effet sans concevoir une cause, etc., etc. Ces jugements seront confus, obscurs, irréfléchis, autant qu'on le voudra, mais ils seront certainement, et en vertu des mêmes lois que ceux que porte l'homme.

De ce que les bêtes ont de l'intelligence, on pourrait d'avance conclure qu'elles ont aussi de l'affection. Toute force qui se sent s'aime aussi par là même, et par la même encore jouit, souffre, etc.; mais indépendamment de cette conclusion, l'expérience est ici si facile et si claire, qu'il faut tout l'aveuglement d'un préjugé systématique pour ne pas voir que les bêtes sont susceptibles comme nous au moins des plus grossières des émotions qui naissent de l'amour de soi. Aussi, posant ce fait sans chercher à le prouver, nous nous bornerons à dire qu'il donne lieu naturellement à des réflexions analogues à celles qui viennent d'être présentées au sujet de l'intelligence.

Même remarque sur la liberté. Elle doit être à quelque degré partout où la conscience se trouve elle-même à quelque degré. Ainsi, *à priori*, on peut affirmer que l'animal a quelque pouvoir de se posséder et de se diriger, puisqu'il a une certaine capacité de se connaître, et de connaître ses rapports avec les autres êtres ; mais l'observation met hors de doute ce pouvoir dont il jouit de se

mettre de lui-même en mouvement, de se contenir, de s'abstenir, de délibérer, de se résoudre et d'exécuter. Elle prouve il est vrai que ce pouvoir est beaucoup plus faible que celui du même genre que nous avons en nous-mêmes; mais ici encore, comme pour la pensée, c'est dans le degré du développement, et non dans la nature de ce développement, que réside la différence. La brute n'est pas libre *autant* que l'homme, mais elle l'est *comme* l'homme, elle l'est en proportion de tout le reste de ses facultés.

Si elle a les attributs que nous venons de reconnaître, elle a aussi ceux qu'ils supposent; avec l'intelligence, la passion et la volonté, elle a donc l'identité, la simplicité, l'unité, l'activité; elle a le *moi*, ou du moins son *moi*; elle a une âme.

Telles sont les analogies physiques et psychologiques des animaux avec l'homme.

De ces analogies naissent nécessairement certains rapports, on ne peut pas dire de société, d'ordre social, mais au moins de vie commune.

En effet, pour ne parler que des animaux domestiques, n'y a-t-il pas entre eux et l'homme une sorte de rapprochement, au sein duquel ceux surtout qui ont le plus de sa nature sont comme des amis, des compagnons, et tout du moins des auxiliaires? On sait l'attachement de l'Arabe pour

son cheval, du chasseur pour son chien, et par réciprocité celui du chien et du cheval pour les maîtres qu'ils servent. Sans doute ce ne sont point là des relations qui, à parler rigoureusement, aient en elles le caractère moral; le chien et le cheval ne sont point des personnes, ils n'ont point rang de personnes, ils n'ont ni devoirs ni droits, ils ne font pas avec l'homme société vraiment humaine. Mais cependant ils sont presque, comme on dit, de la famille, et il ne faudrait qu'un peu d'illusion pour supposer qu'ils en partagent les charges et les bienfaits. Dans tous les cas, ne sont-ce pas des créatures intelligentes dont nous avons besoin et qui ont besoin de nous, dont nous recevons et qui nous rendent de continuels services? Cela suffit bien pour qu'elles soient avec nous dans un commerce qui tienne un peu de celui de l'homme à l'homme. Elles se lient donc à notre destinée, s'enchaînent à notre existence, roulent pour ainsi dire dans notre sphère, poussées par leur instinct ou attirées par notre art. Nous les y retenons par nos soins, nous y sommes leur Providence, nous veillons sur elles, nous les gardons, nous les nourrissons et les améliorons, en échange des plaisirs ou des avantages qu'ils nous procurent, car elles nous sont nécessaires à bien des titres et de bien des façons.

D'abord elles sont entre nos mains des instruments d'utilité ; nous les employons, tour à tour, soit à la conservation, soit à l'augmentation de notre bien-être matériel. Ensuite elles servent également à la satisfaction de notre goût ; elles embellissent notre séjour de leurs jeux et de leurs mouvements ; elles y apportent leur grâce, leur beauté, leur poésie ; elles font le charme de la vie des champs. En retour nous les recherchons, nous les ménageons, nous les traitons comme des âmes qui nous sont bonnes. Il n'y a pas jusqu'aux animaux féroces et sauvages qui, s'il nous était possible de les dompter et de les apprivoiser, ne nous parussent, grâce à leur nature sensible et intelligente, faits pour vivre avec nous dans une sorte d'union.

Et en général l'humanité, qui a pour toute la nature de visibles sympathies, en a surtout pour les animaux.

Il ne faudrait pas toutefois entre les deux termes de ce rapport ne voir que ressemblance, rapprochement et affinité ; il y a aussi dissemblance, séparation et éloignement.

Au physique d'abord : car, tout compris, l'organisation humaine est certainement très supérieure à celle même des espèces qui sont le plus favorisées. Elle a une beaucoup plus grande aptitude à une foule d'actes difficiles, délicats et com-

pliqués. Il ne lui manque aucun des sens dont jouissent ces espèces ; il est même probable qu'elle en a plus ou qu'elle les a plus variés, plus riches, plus étendus ; que, si en quelque point elle ne les a pas aussi fins et aussi exquis, c'est un bien mince désavantage en comparaison des autres facultés qui lui assurent la prééminence ; elle a surtout la parole, qui met entre l'homme et la brute une distance infinie. Celle-ci, par son mutisme, est condamnée à ne pas sortir d'un certain ordre de perceptions ; l'autre, au contraire, grâce à la voix, peut s'élever de la sensation à la pensée la plus abstraite ; il a dans cet instrument un moyen illimité de développer, de combiner, de multiplier ses idées ; la bête est impuissante à rien faire de semblable : faute de mots, elle n'a de notions que celles qu'elle tient de l'instinct.

Si l'on remarque en outre que le corps humain uni à une âme plus parfaite est par là même sous une influence plus efficace et plus heureuse ; si l'on a égard à l'action qu'il reçoit du principe moral, aux qualités qu'il lui emprunte, aux vertus qu'il lui doit, et qu'on se rappelle tout ce que nous avons dit qu'il est capable de devenir par la présence d'une volonté vive, forte et constante ; comment il peut se transformer, se fortifier, se préserver, se prêter aux situations les plus laborieuses et les plus dangereu-

ses, résister aux fatigues, échapper à la maladie, prendre en un mot dans une idée, dans un pur fait d'esprit, une vitalité singulière; on concevra certainement quelle supériorité lui donne sur un organisme moins bien servi la relation dans laquelle il est avec une force plus intelligente.

Il faut dire encore qu'à la faveur de cette même relation il se trouve sous la conduite d'une espèce de providence, qui par les plans qu'elle imagine et la sagesse qu'elle déploie, par industrie et vigilance, le garantit ou le guérit des maux auxquels il est sujet, le maintient ou le met en possession des biens qui lui conviennent. Telles sont les différences physiologiques les plus saillantes et les plus marquées qui se trouvent entre l'homme et les animaux. Elles nous font pressentir celles qui tiennent au point de vue psychologique.

La principale, celle dont les autres ne sont que des conséquences, vient immédiatement de la pensée. La pensée est dans les bêtes; mais comment y est-elle? Evidemment instinctive. Elle ne renferme du moins que fort peu de réflexion, et n'est guère susceptible de perfectionnement et de progrès. Elle peut parvenir jusqu'à un certain sens des choses et de leurs rapports; mais elle ne va pas jusqu'à la science; elle est trop bornée, trop étroite, trop invariablement enchaînée à un cercle qui lui

a été tracé, et dont jamais elle ne franchit ni ne dépasse les limites. Chaque espèce a ainsi ses perceptions déterminées, et en quelque sorte son compte fait d'impressions et de sensations ; et dans chaque espèce les individus ont tous aussi, à peu près, le même lot de connaissance. Surtout nul ne semble avoir conscience de moralité, c'est-à-dire prévoir un but, se croire chargé de le poursuivre, se sentir un droit en conséquence. L'idée du bien tel que nous le concevons, d'un bien en vue duquel nous devons et pouvons faire toutes les actions qui s'y rapportent, cette idée de haute raison, est celle de l'homme sans partage ; elle ne lui est pas commune avec les bêtes. Celles-ci ignorent donc ce que c'est qu'une loi qui, en imposant une obligation, donne, consacre et légitime les moyens de la remplir ; elles l'ignorent en ce qui les regarde, en ce qui regarde leurs pareilles, en ce qui nous touche nous-mêmes ; elles l'ignorent absolument, en sorte que dans leurs relations, soit entre elles, soit avec nous, elles n'ont nul sentiment du juste et de l'injuste, de l'honnête et du déshonnête ; elles ne comprennent réellement que la peine ou le plaisir dont elles peuvent être tour à tour le sujet et la cause ; elles ne voient au lieu de devoir qu'entraînement et nécessité, au lieu de droit qu'impulsion, emploi brutal de la force ; en un mot, elles n'ont nulle

notion de responsabilité et d'inviolabilité. Si quelques unes paraissent céder dans les actes auxquels elles se livrent à une sorte d'instinct ou de sentiment moral, tel que l'amour de la famille, le désir de la gloire, l'émulation, etc., à le juger sans illusion, on y reconnaît bien plutôt un besoin aveugle et irrésistible qu'une véritable passion au sens de l'humanité.

Ce que nous venons de dire au sujet du bien peut être également dit au sujet du beau et du divin, au sujet même de l'utile. Les bêtes n'en ont, si elles en ont, que de confuses aperceptions, et des vues vagues qui ne s'éclairent pas.

Ainsi point d'autre similitude entre leur esprit et l'esprit de l'homme que celle qui tient aux idées les plus infimes et les plus bornées.

Par conséquent point d'autre similitude entre leurs affections et ses affections que celle qui tient aux passions du plus bas degré et du dernier ordre.

Il n'y aura donc de commun de l'une à l'autre espèce que les *appétits* et les *répugnances*, pourvu encore que ces mouvements ne soient point pris dans le cœur humain à l'état de réflexion : car alors ils ne ressemblent plus aux mouvements de la brute, qui sont et restent toujours a peu près irré-

fléchis. Il y aura encore quelque analogie sous le rapport des inclinations ou des aversions sociales, si l'on s'arrête aux points de vue les plus circonscrits et les plus étroits; mais au delà il ne se présentera que différences et distinctions; et par exemple on n'observera pas, même chez les espèces les plus élevées, trace des émotions qui dans notre âme naissent des notions d'art, de morale, de politique et de religion; on n'y verra rien qui rappelle les sentiments soit bienveillants, soit malveillants, qui nous animent envers nos semblables, selon que nous les jugeons bons ou mauvais, vertueux ou vicieux, dignes ou indignes d'estime; à plus forte raison les sentiments que nous inspire la croyance à un Dieu souverainement bon.

Il en sera de même de la liberté. En la reconnaissant dans les animaux, il faut l'y reconnaître telle qu'elle y est, c'est-à-dire comme la faculté de se posséder et de se gouverner dans les limites resserrées que leur trace une intelligence sans portée ni progrès, et surtout sans moralité. En sorte que, réellement, une telle liberté, très restreinte en toute chose, est surtout incapable de vertu et de vice, de mérite et de démérite, et ne s'élève jamais au dessus de certains actes qui n'ont pas le caractère distinctif des actes humains, qui ne sont point raisonnables.

D'où l'on peut, sans crainte d'erreur, conclure que les animaux sont sans doute des âmes, mais ne sont pas des personnes.

Et, s'ils ne sont pas des personnes, on peut encore conclure que l'espèce de société que nous formons avec eux n'est pas celle dans laquelle nous vivons avec nos semblables, ou plutôt qu'elle n'est point une véritable société, mais un simple rapprochement qu'établissent et maintiennent certaines affinités. En effet, nous ne sommes avec eux dans aucun des rapports que nous avons d'homme à homme, de nation à nation, de citoyen à citoyen; de membre de la famille à membre de la famille. Il n'y a, de nous à eux, ni droit humain, ni droit des gens, ni droit politique et civil; il n'y a ni constitutions, ni institutions, ni coutumes légales; tout se réduit à un régime plus mécanique que moral, auquel nous les soumettons dans l'intérêt de notre existence, et qui, nous-mêmes, ne nous oblige pas comme nous oblige l'ordre social.

Ce qui ne veut pas dire que nous n'ayons aucune règle de conduite à suivre à leur égard, et que nous ne soyons tenus à rien en tout ce qui les touche; loin de là, puisqu'au contraire il peut y avoir folie, imprudence et même vice à abuser ou à ne pas bien user des moyens qu'ils nous fournis-

sent. C'est ce que nous expliquerons quand nous traiterons de la morale. Mais nos devoirs envers les bêtes, en tant qu'elles font partie d'un système qu'il est bien de ne pas troubler, qu'il est mieux encore de perfectionner, en tant surtout qu'elles y sont pour nous des auxiliaires nécessaires et des agents excellents pour accomplir notre destination, ces devoirs, quoique très réels, ne sont cependant pas de la même valeur que ceux qui nous lient envers nos frères; ils n'en ont pas la sainteté; ils ne se rapportent qu'à des choses, tandis que les autres regardent des personnes.

Telles nous paraissent être, dans leur généralité, les relations de l'homme à l'animal.

CHAPITRE III.

De l'âme dans ses rapports avec les végétaux, les minéraux, et tout le reste de la nature.

Embrassons maintenant d'un seul coup d'œil celles qu'il a avec le reste de la nature; c'est-à-dire avec les végétaux, les minéraux, les lieux et leurs diverses circonstances, les terres et les eaux, les continents et les îles, les mers et les fleuves, puis les températures, les climats, le sol et ses produits; n'oublions pas même dans cet ensemble les astres et leurs cours, et l'influence qu'ils exercent. Telle est, en effet, toute cette nature que nous trouvons par delà les hommes et les animaux.

En quels rapports sommes-nous donc avec toutes ces existences? ou, en d'autres termes, que sont-elles pour nous? Que sont-elles considérées non pas une à une et dans le détail, mais dans le système qui les comprend toutes? Qu'est-ce que ce vaste objet en présence duquel nous sommes placés? En un mot, qu'est-ce que la nature

Elle a d'abord, comme nous-mêmes, une véri-

table organisation; elle a des appareils au moyen desquels elle déploie son action. Elle en a dans les plantes, elle en a dans les pierres, elle en a partout où il se trouve quelque portion de matière: car nulle part la matière n'est à l'état de chaos et n'offre l'absence complète d'agencement et de combinaison. La disposition des parties et leur arrangement pour un but sont sans doute moins avancés dans certains corps que dans certains autres, ce qui fait qu'on les appelle relativement inorganiques; mais, au fond, ils sont cependant composés et ordonnés dans une fin déterminée, ils ont leurs fonctions et leur vie; dans la plus simple juxtaposition il y a au moins le mécanisme nécessaire à la production de la résistance ou du choc; on y voit au moins le phénomène d'une force de cohésion. Ainsi, ce n'est pas seulement dans la première des créatures, c'est dans toutes, jusqu'à la dernière, que se montre la loi qui assemble les molécules, les groupe et les *incorpore*.

Nous ne voulons ni ne pouvons décrire tous les modes de composition et d'organisation, toutes les formes de la vie que présente l'univers dans son immense variété : ces questions sont du ressort de théories particulières, auxquelles on peut, si on le veut, recourir pour plus de lumière. La botanique, la minéralogie et la géologie, avec les

sciences qu'elles supposent, avec la chimie et la physique, dans leurs branches diverses, voilà ce qu'il faudrait savoir pour passer en ces matières des vues générales aux vues particulières, de la philosophie aux spécialités. Tel n'est point notre plan, et, en conséquence, nous nous renfermons dans le sujet qui nous regarde, nous bornant à indiquer celui qui regarde les naturalistes.

Le monde a, comme l'homme, son existence organique; a-t-il aussi, comme lui, son principe animateur, sa force, sa vie intime?

Que connaissons-nous du monde, au moyen de nos sens? Des compositions et des décompositions, des attraotions et des répulsions; plus simplement, des déplacements, plus simplement encore des mouvements, des molécules qui se meuvent, si l'on admet les molécules, et, dans tous les cas, des éléments qui ont pour propriété la mobilité; des faits dans lesquels paraît certainement quelque action, toujours et partout des changements d'état et de situation : voilà ce que nous savons des existences extérieures et physiques. Nous ne *percevons*, par conséquent, que des phénomènes, des effets; nous percevons bien des effets que nous nommons causes relativement à d'autres effets qu'ils précèdent et qu'ils concourent à produire; mais ce ne sont point de vraies causes, de

celles qui ont en elle-mêmes l'activité et la puissance, et auxquelles revient finalement tout ce qui n'est que moyen, acte secondaire et instrument. Celles-là, nous ne les saisissons pas d'une manière immédiate : nous n'en avons la *sensation* ni dans nos semblables, dont la conscience ne se révèle à nous que par des signes ; ni dans les animaux, dont la spiritualité ne paraît que par reflet ; ni, à plus forte raison, dans tout le reste, où l'être intime est encore plus secret et plus enveloppé. Et même, on peut l'affirmer, il n'y a de cause à nous connue directement et sans milieu que celle qui est en nous, qui est nôtre, qui est nous, et dont nous avons le sentiment direct et immédiat. Mais nous jugeons par analogie de toutes celles dont nos sens nous attestent les phénomènes : nous jugeons donc de celles du monde sur les données que nous en avons, nous les concevons sur ces données. Or, comme ces données sont en dernière analyse de l'action et du mouvement, nous les concevons comme motrices, comme productrices de mouvement, comme principes d'action. Nous les faisons à notre image, autant du moins que nous le permet une raisonnable analogie. De là, non pas ces âmes, car elles n'ont point la conscience, mais ces forces de la nature, qui ont cependant quelque chose des existences

spirituelles : car, s'il leur manque l'intelligence, et ce qui naît de l'intelligence, si elles n'ont pas psychologiquement, c'est-à-dire *sciemment*, l'idée, l'amour et le vouloir, elles les ont *ontologiquement*, puisqu'il y a toujours en elles quelque signe de pensée, quelque tendance à se conserver, et comme une espèce de détermination, toutes qualités qui, dans les êtres doués de sentiment, deviennent l'intelligence, l'affection et la volonté. Ces forces ne sont pas des esprits, mais elles n'en sont pas le contraire. Elles ont vie comme la force humaine; elles ne le savent pas, et, faute de le savoir, elles ne jouissent pas des mêmes facultés, mais c'est là toute la différence. La nature, ainsi que l'homme, est une pensée de la Providence : comment en douter en voyant l'ordre et les lois qui la régissent? Seulement elle ignore ce qu'elle est; elle n'a pas son secret, et, en conséquence, elle suit sa voie aveuglément et fatalement, elle ne fait que ce que lui fait faire une puissance supérieure.

Quoique cette manière de considérer les forces de la nature doive bientôt être justifiée par les développements qui suivront, elle est peut-être présentéeici avec trop de concision pour être comprise et admise par tous les lecteurs. Il nous semble donc, en y repensant, qu'il est bon, avant d'al-

ler plus loin, de donner quelques explications.

Ce que nous voulons dire quand nous disons que la nature, envisagée dans sa *vie*, dans ses forces, a de l'analogie avec l'homme, et porte en elle comme des traces des attributs qui le distinguent, c'est qu'elle n'est pas l'antithèse, la contradiction radicale de l'existence humaine, mais une simple gradation, à distance il est vrai. Elle est sortie de la même main, elle a été faite selon le même plan; mais pour le besoin de la création, qui devait offrir dans son unité une infinie variété, elle n'a pas eu parité, mais seulement analogie et similitude éloignée avec la première des créatures; elle n'en a reproduit les traits qu'avec une sorte d'enveloppement et sous des formes épaisses, grossières et peu vivantes. L'homme a été dit un petit monde (microcosme), ce qui signifie un monde en petit, pris dans ce qu'il a de plus parfait : ne pourrait-on pas dire, dans le même sens, que le monde aussi a de l'homme, quoique avec une grande imperfection? La nature et l'humanité ne sont-elles pas comme deux sœurs, dont la première, il est vrai, a été et devait être moins bien dotée que la seconde, mais cependant n'en est pas moins l'enfant de la même famille, la fille du même père?

En effet, pour peu qu'on ait de cet esprit de

comparaison qui ne tient pas compte seulement des rapports les plus visibles, mais s'étend au delà, et ne craint pas d'en reconnaître d'obscurs et de secrets, pourvu qu'ils soient réels, ne voit-on pas que, des créatures physiques et matérielles aux créatures morales, il y a au moins cette relation, savoir, que les premières ont, il est vrai sans conscience, mais ont en réalité les propriétés qui, dans les secondes, sont dégagées, développées, produites à l'état de conscience ?

N'y a-t-il pas de la pensée en vie et en action, de la pensée efficace, puissante et créatrice, non pas seulement dans les animaux, où elle est presque comme dans l'homme, mais dans la plante et dans la pierre ? dans la plante, qu'elle fait germer, prendre tige et feuillage, porter fleurs et fruits, et accomplir par tous ces actes le phénomène de la végétation ; dans la pierre, qu'elle construit avec une géométrie si savante et de si réguliers arrangements ? N'est-elle pas partout où il y a ordre ? et y a-t-il rien où ne soit l'ordre ?

De même aussi l'amour : il existe dans la nature, quoiqu'il n'y soit pas un sentiment. Oui, la nature a son amour. Ces attractions et ces répulsions, ces compositions et ces décompositions, ces tendances de toutes sortes dont elle est le principe, toutes semblent autant de signes de ses ap-

pétits ou de ses répugnances, on pourrait presque dire de ses passions. Le mouvement n'est de toute part que la traduction de cet amour dont elle est pleine à son insu. Si tout être tend à être, à accomplir sa destinée, intelligent ou non, il est certain qu'il a en lui quelque chose qui le porte et le pousse à son bien, et ce quelque chose est l'amour ou un attribut qui y ressemble; c'est l'amour dans les esprits, et dans les forces inintelligentes un mouvement qui a le même but.

Enfin, il n'y a pas dans la nature de liberté et de volonté; mais n'y a-t-il pas cependant direction d'action, détermination et marche réglée? Et cela n'équivaut-il pas, dans les êtres privés d'idée, à la volonté dans l'âme humaine? N'est-ce pas leur manière à eux de faire ce qu'ils doivent, et de remplir leur destination? n'est ce pas comme une disposition à vouloir réellement, à se posséder et à se gouverner, si un jour ils recevaient de Dieu l'esprit et la conscience?

Voilà dans quel sens nous entendons que la nature participe, quoiqu'à une distance infinie, aux attributs de l'âme humaine, et nous croyons ce sens vrai : voyez plutôt les poètes, ces juges sans doute passionnés, mais cependant dignes de quelque foi, des merveilles de la nature. Quoiqu'ils ne se tiennent pas, comme les savants, dans

l'exacte vérité, ils ne se jettent pas néanmoins dans le faux et l'absurde : ils idéalisent dans leurs conceptions, mais ne contredisent pas la réalité. Hé bien ! les poètes, dans leur enthousiasme, prêtent peut-être à la nature une vie plus développée, une âme plus déliée que celle qu'elle a en effet, mais ils sentent qu'elle a sa vie, ils sentent qu'elle a son âme, et c'est pourquoi ils la chantent ; ils n'auraient point de chants pour elle s'ils n'y voyaient que de la matière : il n'y a poésie que dans la vie. Ils l'exaltent donc sans doute en l'animant de pensée, d'amour et de volonté ; mais c'est qu'ils y ont d'abord perçu, avec un sentiment exquis, les germes enveloppés et comme une première ébauche de ces diverses facultés.

Telles sont les conclusions que nous permettent de tirer les faits que nous connaissons par le moyen de nos sens. Dans nos semblables et dans les animaux ils nous révèlent de l'activité ; ils nous en révèlent également dans les autres êtres de l'univers.

Ainsi, le monde est vivant, animé, plein d'énergie ; il a la force sous d'autres formes et avec d'autres attributs que les âmes elles-mêmes ; il n'agit pas avec les mêmes appareils ; il n'y déploie pas les mêmes propriétés ; au lieu d'avoir pour instrument et moyens de production des organes

comme les nôtres, il a les plantes, les minéraux; au lieu d'y paraître avec la conscience, l'affection et la liberté, il n'y paraît qu'avec la puissance de végéter et de minéraliser; mais tout cela n'empêche pas qu'il ne soit actif, très actif, tellement même que quelques uns ont été jusqu'à croire qu'il n'est pas autre chose, et qu'il n'a en lui aucun élément qui, réellement, soit inerte. Quoi qu'il en soit de cette opinion, le monde est pourvu d'une vertu de mouvoir et de faire vivre qui lui donne, avec un autre monde, celui des âmes et des esprits, un rapport continuel d'action et de réaction. Il peut nous causer des impressions, comme nous lui imprimer des impulsions; il peut nous exciter à penser, à sentir, à vouloir, comme nous à opérer des compositions, des décompositions, des déplacements et des mouvements; nous sommes agents vis-à-vis de lui, et il est agent vis-à-vis de nous; nous sommes lui et nous à deux de jeu, pour ainsi dire.

La nature et l'humanité sont deux ordres de puissances, ou plus simplement deux puissances qni ont chacune leur rôle dans le grand drame de la création. Parce que l'humanité y a la part la plus élevée et le plus brillante, parce qu'elle y est l'esprit, le principe moral, la représentation la plus fidèle de la Providence céleste, la nature n'en a

pas moins ses attributions et son emploi. Sur ce théâtre de l'espace, où tout doit se passer, c'est elle en quelque sorte qui a le soin de la matière, qui dispose les lieux, qui partage le temps, qui fournit à sa compagne l'air, l'eau, la lumière, et tous les biens qu'elle recèle avec abondance en ses entrailles; c'est elle qui l'environne des merveilles sans nombre de la terre et des cieux, qui multiplie, diversifie et renouvelle autour d'elle, par une action inépuisable, ces vivantes décorations dont l'effet est si beau; c'est elle encore qui, par les impressions dont elle la frappe et la remue, l'excite, la provoque, la met à l'épreuve de ces grands travaux dont les âmes sortent plus fortes quand elles savent bien les supporter. Elle est pour l'humanité un allié nécessaire et une force indispensable. L'humanité, de son côté, ne reste pas inactive, et ne demeure pas sur le théâtre, laissant tout faire à la nature; loin de là, elle paraît partout, se porte partout, se mêle à tout, remplit le monde de sa présence, se montre le grand personnage de la création; tandis qu'ailleurs rien ne se fait que par mouvements nécessités, aveugles et matériels; en vertu de son essence, elle ne produit rien qui ne représente à un degré plus ou moins haut la pensée, l'affection, la liberté et la volonté; elle de moins, et avec elle ce qui lui res-

semble sous quelques rapports, et il n'y aurait plus dans l'univers que la vie brute et matérielle; la vie morale y manquerait; s'il s'y trouvait encore de la pensée, c'est-à-dire des êtres pensés, il ne s'y trouverait plus d'êtres pensants; l'amour n'y serait plus, mais seulement une tendance aveugle et ignorée à la conservation et au développement; il n'y aurait plus de volontés, mais de simples directions sans conscience ni nul arbitre : de la sorte l'œuvre de Dieu n'aurait pas son achèvement; commencée et préparée aux derniers rangs des existences, elle ne serait pas continuée, perfectionnée et comme résumée avec toute son excellence dans les créatures supérieures; elle serait imparfaite, faute de gradation.

L'humanité est précisément ce complément nécessaire que Dieu lui a destiné : les facultés qu'elle déploie à côté de celles de la nature les reproduisent, mais les dépassent, et en sont, on peut le dire, la plus haute expression; ce sont les mêmes facultés élevées à l'état de conscience, et placées par conséquent dans un ordre où n'entrent pas les puissances inintelligentes. Nous sommes sur cette terre une providence après la Providence; le reste n'y est que providentiel. De là la manière dont nous intervenons dans toutes les choses d'ici-bas. Nous ne les créons pas, parce que nous ne créons

rien, à prendre le mot à la rigueur, mais nous les combinons et les modifions avec un pouvoir illimité ; nous les rallions à notre personne ; nous les tournons à nos desseins, et, pourvu que nous marchions bien dans les voies de la Divinité, à l'image de la Divinité nous en devenons en quelque sorte les maîtres et les conducteurs. Notre empire est immense : il embrasse tous les corps, même les plus éloignés et les plus inaccessibles ; il s'étend jusqu'aux astres, que la science par ses calculs met en quelque sorte à notre service. Nous avons donc bien notre action en présence de celle du monde ; nous l'atteignons comme il nous atteint, nous l'impressionnons comme il nous impressionne, avec cette différence à notre avantage, que nous avons, par rapport à lui, un mouvement que nous pensons et que nous pouvons diriger, tandis que lui, par rapport à nous, n'a ni sens ni volonté. Aussi lui faisons-nous beaucoup plus qu'il ne nous fait : il ne nous perfectionnerait pas, et nous pouvons le perfectionner ; il ne saurait nous donner plus de sagesse et de puissance, plus de vertu et plus de bonheur ; il ne saurait diriger les actions dont il nous affecte dans un but d'éducation et de civilisation ; nous au contraire nous pouvons ordonner les opérations auxquelles nous le soumettons, de manière à concourir à son meilleur déve-

loppement ; nous pouvons jusqu'à un certain point l'élever et le civiliser, le faire participer à nos progrès, le lier à notre condition, l'associer à notre existence. N'avons-nous pas l'industrie non seulement pour profiter des trésors qu'il renferme, mais encore pour en augmenter la valeur et le prix. N'avons-nous pas tous les arts pour conserver et cultiver les beautés dont il est plein ? N'y a-t-il pas en un mot toute une nature de notre façon, que nous avons comme apprivoisée, qui est à nous, nous obéit, et se laisse traiter selon nos besoins, arranger selon nos goûts ? L'air, l'eau, la lumière, le sol et tout ce qui le couvre, toutes ses richesses et toutes ses merveilles, ne savons-nous pas nous en emparer pour en tirer à notre gré le parti qui nous convient ? Rien ne résiste ou n'échappe à nos recherches et à nos entreprises ; et si nous ne sommes pas tout-puissants, nous sommes au moins très puissants, nous le sommes jusqu'à des limites qu'on ne saurait assigner, et qui se reculent de jour en jour.

Ainsi la nature et l'humanité ont action l'une sur l'autre ; ce sont deux forces très distinctes et en même temps très unies ; il ne faudrait pas les assimiler, encore moins les identifier, mais il ne faudrait pas les séparer, et supposer qu'elles n'ont entre elles rien de commun et d'harmonique. Elles

vivent chacune de leur vie propre, mais elles vivent en rapport, on dirait presque en famille; ce sont les deux filles du même père; elles n'ont pas même condition, même rang et même rôle, mais cependant elles sont sœurs, et leurs relations sont intimes, constantes, inévitables.

Cette explication, comme on le voit, s'écarte également de deux opinions que nous allons rapidement indiquer et combattre : l'une, par un faux raffinement de doctrine spiritualiste, prétend donner à l'homme une place si relevée qu'elle l'exalte outre mesure, et que, pour plus de distinction, elle ne le met pas seulement au dessus, mais en dehors du monde matériel; elle ne le fait pas de ce monde, et le traite en quelque sorte comme un esprit pur, comme un ange qui n'aurait rien à démêler avec les choses de la terre; elle lui montre la matière comme une existence inférieure qui doit lui être indifférente, et en conséquence elle lui trace un genre de vie tout ascétique qui ne va à rien moins qu'au renoncement à tout soin et à tout devoir relatifs à la terre: c'est un mysticisme à la fois métaphysique et moral, dont le vice est à ces deux titres de méconnaître la nature et la destination de l'homme dans son rapport avec l'univers.

La seconde de ces opinions, aussi engouée de matérialisme que l'autre l'est de spiritualisme, rapportant tout aux molécules et au système

qu'elles composent, ne voit dans l'âme qu'un effet, qu'un jeu particulier de ce mécanisme immense dont l'espace est le théâtre : aussi, loin de séparer, ou même de distinguer l'humanité de la nature, il l'y rattache, l'y fait rentrer, l'y confond intimement, et, en conséquence, elle ne lui propose d'autre fin de son existence que de vivre pour la matière et de s'y dévouer sans réserve ; théorie et pratique aussi fausses l'une que l'autre, puisque ce n'est pas là la vérité, ni sur ce qui est en principe, ni sur ce qui doit être en action.

La vérité est que l'homme et le monde *sont* tous deux ; tous deux distincts, mais tous deux unis, faits également l'un pour l'autre, liés ensemble par un commerce continuel et régulier d'impressions et d'impulsions. Ils ne naissent pas et ne viennent pas le premier du second ou le second du premier, ils ne doivent et ne peuvent pas se fondre entre eux et s'unifier ; mais, soumis à une même loi, appartenant au même Dieu, dont ils sont deux productions admirablement concertées, ils doivent, autant que possible, se développer et se perfectionner dans un mutuel accord, la tâche d'un tel concours de progrès et de bien étant remise à celui des deux qui a mission d'intelligence, de liberté et de travail. Ainsi, l'homme a la charge, pour sa propre amélioration ; non pas, sans doute, de sacrifier sa per-

sonne et son âme au culte de la nature, mais de n'y pas rester indifférent et étranger; de s'y appliquer, au contraire, de toute sa pensée et de tous ses moyens. Par devoir envers lui-même, en vertu de l'obligation qu'il a de vivre selon l'ordre, il est tenu envers le monde physique, avant tout, de ne pas le troubler, et puis ensuite de le conduire, de le perfectionner avec amour ; et, comme ce monde offre deux faces, celle de l'utile et celle du beau, ne pas abuser des choses utiles, ne pas les perdre, ou les consommer sans profit ni économie ; bien user, au contraire, des avantages qu'elles présentent, et en augmenter le prix ; ne pas gâter les belles choses, et, autant qu'il se peut, ajouter à leur charme, ne leur rien ôter de leur grâce et de leur grandeur naturelles, les embellir de tout ce que l'art peut leur prêter de merveilleux, telle est la règle de conduite qu'il doit suivre envers les agents dont se compose la nature. Nous l'indiquons d'avance ici comme conséquence des idées qui viennent d'être exposées ; mais nous n'en traiterons qu'en morale, parce que ce sera là la vraie place des considérations plus étendues auquel ce sujet donne naissance.

Maintenant que nous savons, au moins d'une manière générale, ce que la nature est à l'âme et ce que l'âme est à la nature, nous pouvons résu-

mer, dans une espèce de définition, les idées que nous nous sommes faites de ce point de vue nouveau de notre existence morale. Donc cette force, que nous avons reconnue pour être en elle-même une, simple et identique, intelligente, sensible et libre, est, dans le premier de ses rapports que nous avons considérés, une force qui, unie aux organes dont elle est pourvue, s'en sert pour se développer au sein du monde extérieur, et y produire matériellement ses divers modes d'activité; force spirituelle en sa substance, par les appareils dont elle jouit, elle a quelque chose des forces physiques, et peut, jusqu'à un certain point, participer aux phénomènes de la vie animale, végétale et minérale; et elle ne se dégrade pas, loin de là, par cette participation, quand du moins elle la règle selon les vues de la Providence; elle se relève, au contraire, grandit et gagne en puissance, car elle n'est plus seulement âme en elle-même et pour elle-même, elle l'est aussi pour la nature, à laquelle elle se communique par l'industrie et par l'art, qu'elle féconde et embellit, qu'elle civilise, en quelque sorte, et, autant que possible, associe à l'humanité.

Aussi, quand nous avons dit qu'elle a quelque chose des forces physiques, n'avons-nous pas entendu dire qu'en prenant leurs vertus, elle perdît

les siennes propres, et que, pour avoir l'expression, la motricité, etc., elle dépouillât la pensée, l'amour et la liberté; elle ne dépouille rien, garde tout, et se borne à ajouter à ses facultés intimes des facultés qui les continuent et en étendent la portée; elle ne trouve dans l'action qu'elle a sur la matière qu'un moyen de passer, avec tous ses attributs, de la sphère de la conscience dans celle de l'espace, et là, de donner cours, sous mille formes et en mille directions, à ses idées, à ses affections, et à ses déterminations volontaires, s'introduisant ainsi parmi les agents de la nature, comme un personnage nouveau qui leur apporte et leur prête des qualités et des perfections que d'eux-mêmes ils n'auraient pas, et qu'ils ne doivent qu'à la présence efficace et sensible de l'esprit ou de la vie morale.

Il est même une remarque à faire et qui s'applique égalementbien aux relations de l'âmeavec la nature, l'humanité et la divinité : c'est que jamais dans ces relations, de quelque manière qu'elle les établisse, elle ne se montre autrement qu'intelligente, sensible et libre. Créée avec la double faculté de connaître et d'aimer, plus la puissance de se posséder dans l'une et l'autre de ces facultés, ce n'est jamais que leur objet, ce n'est jamais que le vrai, et le bien uni au vrai, qu'elle recherche et

poursuit dans Dieu, dans l'homme et dans le monde ; dans le monde en particulier, il n'est pas un de ses actes, si engagé qu'il soit dans les phénomènes matériels, si physique qu'il paraisse quand on ne le voit qu'à l'extérieur, qui, au fond, ne se rapporte à l'un et à l'autre de ces buts, et ne soit en principe un fait complexe d'intelligence et de sensibilité, réglé ou non par la liberté.

Ainsi, pour dernier mot, qu'est-ce que l'âme au sein de la nature? Une force qui s'en sert pour penser et aimer, réaliser extérieurement sa pensée et son amour, et accomplir ainsi sa destinée morale.

DEUXIÈME SECTION.

DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS AVEC LA SOCIÉTÉ.

Cette section sera très courte, peut-être même beaucoup plus courte qu'il ne conviendrait à la gravité du sujet auquel elle est consacrée. Mais ce sujet est par lui-même si évident et si simple, nous l'avons d'ailleurs en morale traité avec assez de développement, pour qu'il nous suffise d'énoncer ici les vérités principales auxquelles il donne naissance.

Ainsi, disons d'abord que l'âme trouve autour d'elle des âmes qui, comme elle, ont leurs facultés intimes, c'est-à-dire la pensée, l'amour et la liberté, et leurs facultés physiques, comme l'expression et la motricité: des âmes ses semblables, qui, malgré des différences accidentelles et secondaires, relatives à l'éducation, à la civilisation, au sexe, au tempérament, à l'âge et au climat, n'en ont pas moins comme elle le caractère de l'humanité, n'en sont pas moins avec elle en communauté de nature, d'origine et de destination. Ces différences empêchent sans doute l'identité et la

parité; elles constituent l'inégalité, mais elles ne détruisent pas la similitude. Aussi est-ce une vérité devenue aujourd'hui heureusement vulgaire, que notre espèce a des rangs pour tous les individus qui lui appartiennent, quelque déchus qu'ils paraissent; on ne dispute plus sérieusement pour savoir si les Indiens ou les nègres sont des hommes; on ne dispute que pour savoir comment ces hommes doivent être traités; à plus forte raison n'élève-t-on plus au sujet de la femme et de l'enfant ces questions dont le christianisme depuis long-temps a fait justice : l'enfant est, comme ses parents, la femme, comme son frère, son père et son époux, une créature morale, pour laquelle il n'y a plus, au moins spéculativement, d'exclusion absurde et d'injurieuse dégradation.

Tel est un premier rapport de l'âme avec les âmes: similitude, sinon parité.

A celui-là s'en joignent d'autres qui ne sont pas moins manifestes. En effet, n'est-il pas clair que non seulement l'homme a son semblable, mais qu'il vit avec son semblable en constante association. Partout l'homme est uni à l'homme : il l'est dans la famille, dans la cité, dans l'état; il l'est dans le monde entier; dans toute situation et toute condition, il tient toujours à quelque

société. Dieu n'a pas voulu qu'il fût seul, et, afin qu'il ne fût pas seul, il a joint lien à lien pour le rattacher à l'humanité; il y a tout employé, tout fait servir et concourir, l'esprit comme la matière, l'éducation comme l'instinct; la religion, la poésie, la science, les idées, les plus nobles affections, comme le sang et la race, comme le sol, le climat et les plus grossiers besoins.

De même encore n'est-il pas clair qu'au sein de la société il est à l'état de hiérarchie, et qu'il compose avec les siens un système non d'égalité, mais de convenance et de coordination, dans lequel par conséquent si tous ont à la fois leur devoir et leur droit, nul n'a le même devoir non plus que le même droit, mais le devoir et le droit de son individualité personnelle. Ainsi, partout dans la société des personnes unies entre elles pour une fin commune, mais partout aussi entre ces personnes des diversités et des gradations, partout des forts et des faibles, des supérieurs et des inférieurs : ce sont, dans la famille, les parents et les enfants; dans la cité, les magistrats et les citoyens; dans l'état, les gouvernants et les gouvernés; enfin, parmi les peuples, ceux qui sont à la tête ou ceux qui ne sont qu'à la suite de la civilisation; c'est-à-dire que, dans l'humanité pas plus que dans la nature, il n'y a pas un individu qui

n'appartienne à son genre, et qui en même temps ne soit lui; il n'y a pas un homme qui ne soit homme, et qui ne le soit à sa manière, à sa place et à son rang; tout est réglé de manière que la société soit une institutionde distinctions et d'inégalités convenablement graduées et heureusement accordées.

En quoi elle est excellente, car les hommes ainsi faits sont beaucoup plus propres à se dévevelopper et à se perfectionner les uns les autres que s'ils étaient tous identiques, tous doués dans une même mesure de facultés qui leur sont propres. Dans cette absolue parité nul n'ayant plus qu'aucun autre, nul n'ayant autre chose, ils n'auraient rien à échanger, rien à gagner par conséquent dans leurs vaines relations, et ils demeureraient dans leur union inutiles les uns aux autres; ce seraient les effets de la solitude au sein de la société. Au contraire, en se partageant, en se distribuant harmonieusement, et à des degrés infinis, en classes variées et nuancées, tous profitent à la fois de leur position respective, les forts (1), en se constituant

(1) Nous renvoyons, pour l'explication de ces idées, que nous résumons ici, au *Cours de morale*, dans lequel nous les avons expressément développées. Nous y renvoyons également

l'appui et le soutien des faibles, car c'est grandir en puissance, en vertus et en bonté, que de valoir pour les autres en même temps que pour soi; les faibles, en empruntant aux forts qui les secondent des facilités sans lesquelles ils ne parviendraient pas à leur but.

C'est ainsi que le bien sort d'un ordre où tout se tient, se gradue, se nuance, où chacun a son individualité, et en même temps sa convenance avec l'ensemble dont il fait partie.

Or, le bien qui sort de cet ordre est en raison de la nature des êtres auxquels il se rapporte; il est le bien que se font entre elles, en vivant les unes avec les autres et les unes pour les autres, les forces qui ont la pensée, l'amour et la liberté; c'est-à-dire qu'il consiste dans l'excitation par communion à un plus grand développement d'idées, d'affections et de déterminations volontaires dans chacune de ces forces.

D'où cette conclusion évidente que l'âme a dans la société à la fois une nécessité et un

ment pour l'explication de ces mots, *forts* et *faibles*, qui ont bien leurs avantages, mais qui ont aussi leurs inconvénients, et qui, mal compris, pourraient donner lieu à de graves méprises.

moyen infaillible de se perfectionner et de s'améliorer.

Intelligente, sensible et libre, elle est essentiellement sociale; la socialité lui est donnée pour servir à l'exercice et à l'extension de ses facultés.

TROISIÈME SECTION.

DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS AVEC DIEU.

Après avoir vu ce qu'est l'âme dans ses rapports avec la nature et avec la société, nous avons à l'envisager dans ses rapports avec Dieu.

Mais, de même que, pour déterminer ces deux premiers ordres de rapports il nous a fallu examiner, au moins d'une manière générale, la nature et la société, de même, pour ce nouvel ordre, il nous faut étudier, méditer, concevoir Dieu.

Nous n'entendons pas, néanmoins, faire un traité de théologie : nous résumerons seulement les principales idées de la philosophie religieuse.

Commençons par dire que la question de savoir si Dieu *est* n'en est pas une, à proprement parler. Car de soi il est évident, quelque hypothèse qu'on fasse d'ailleurs, que rien ne commence à être sans avoir sa raison d'être, et qu'à la source du créé se trouve nécessairement l'incréé, substance et cause de tout ce qui est. Si l'on dispute de quelque chose, ce n'est pas de

l'existence, mais des modes d'existence, des facultés et des attributs de l'être premier et divin. Il n'y a donc pas à démontrer un point de religion conçu et admis par tous ; il n'y a qu'à le poser et à l'énoncer comme un axiome, ou du moins comme l'application la plus immédiate d'un axiome qui ne saurait être contesté (le principe de causalité).

I. *Nécessité*, *éternité*, *immensité de Dieu.* — Ainsi, le vrai sujet de toute recherche en matière théologique ne consiste réellement que dans les attributs de la Divinité.

Quels sont donc ces attributs? Tous ceux que la vue des créatures nous fait conclure dans le créateur : car elles nous montrent ce qu'il est, de même qu'elles nous prouvent qu'il est. Or les créatures, quelles qu'elles soient, sont toutes des existences contingentes, temporaires, locales et finies, incapables, par conséquent, de se suffire à elles-mêmes : elles se rattachent donc nécessairement à un être absolu, éternel, immense, infini, se suffisant et suffisant à tout. Elles ne sont point par elles-mêmes, elles pourraient être ou n'être pas, elles ne seraient pas sans quelque chose qui de soi fût et eût puissance : c'est pourquoi il y a à l'origine une substance toute substance, une cause qui n'a point de cau-

se, un principe qui ne dépend de rien. Elles ont commencé et elles finissent, elles se succèdent les unes aux autres, elles occupent différents points et différentes places dans la durée. Elles n'ont pas *tout* le temps; mais, si elles ne l'ont pas, quelque chose l'a : car il est, et par là même il faut bien qu'il y ait quelque chose d'éternel qui ne commence ni ne finisse, ne suive rien ni ne soit suivi de rien, demeure sans date comme sans âge. De même aussi pour l'espace : nulle d'entre elles n'y est partout, chacune y a sa place et s'y trouve dans ses limites; cependant l'espace est là dans son immensité; par quelle raison, s'il n'y avait rien qui dépassât toute mesure, fût au delà comme en deçà de tout, et eût en soi-même la possibilité de faire être toutes les choses les unes hors des autres, sans limites et sans fin? Puisque telles sont les créatures, puisqu'elles ne vivent qu'à condition, et n'ont du temps et de l'espace qu'une portion déterminée, il s'ensuit que le créateur existe absolument, et a pleinement l'éternité et l'immensité, ou, comme le dirait Leibnitz, la double possibilité de mettre autant qu'il veut de choses les unes à côté des autres et les unes après les autres.

Pour rejeter ces conclusions, il ne faudrait rien moins que nier les existences secondes, tem-

poraires, locales et finies, ce qui serait absurde; ou nier leur relation avec une existence première, éternelle, immense et infinie, ce qui ne serait pas moins déraisonnable.

Ainsi Dieu a certainement tous les attributs que nous venons de voir. Il les a même, on pourrait dire, aux yeux de toutes les intelligences, puisqu'il n'en est aucune qui, sur les données du contingent et du fini, ne conçoive le nécessaire, l'absolu, l'infini. Quelle raison ne comprend et n'admet avec foi qu'il n'y a du créé que par l'incréé, de la durée que par l'éternité, et de l'étendue que par l'espace ? C'est d'une évidence qui ne trompe personne. Aussi toutes les religions, quand on les dépouille de leurs formes pour les prendre dans leur sens intime et métaphysique, paraissent-elles unanimes sur tout ces points divers.

Poursuivons nos déductions.

II. *Activité de Dieu.* — C'est une conséquence évidente de tout ce que nons avons dit, que l'homme et la nature ont tous deux également, quoique sous des formes différentes, l'activité en partage. La cause qui les a faits est donc aussi active, elle est une force, ou plutôt *la force;* celle qui est par excellence, et qui a pour caractères la nécessité, l'éternité, l'immensité et l'infinité.

Comment ne pas le reconnaître en voyant se

produire les unes *après* les autres, et les unes *hors* des autres, ces innombrables existences qui toutes vivent et agissent, et se répandent incessamment dans le temps et l'espace sans jamais les combler? D'où vient tant de mouvement, qui se montre sous tant de modes, avec tant de diverses propriétés? Qu'est-ce que ce principe de tous les êtres, qui les crée et les anime sans épuisement et sans fin, sans limites d'aucune espèce? Est-ce un Dieu qui ne fait rien, un Dieu mort et immobile, une pure essence sans vertu? Non, c'est la vie même à sa source et dans toute sa plénitude; c'est l'énergie de tous les temps et la puissance de tous les lieux; c'est la force absolue.

Voilà encore une vérité sur laquelle il n'y a pas eu de véritables dissentiments. Elle n'a même été niée que par un système singulier, qui, dans sa préoccupation pour l'unité suprême, a tellement dédaigné et rejeté la pluralité, qu'il a fini par la regarder comme une illusion et une vaine apparence. Et alors il n'a plus tenu compte du nombre et de la variété, du mouvement et de la vie, de toutes les formes qu'ils revêtent; il n'a plus considéré que l'être nu et en soi, substance improductive, principe sans conséquences, cause à l'état de repos, ou plutôt de néant, dont rien n'est jamais venu, et dont rien ne viendra, qui n'a créé ni crée-

ra, qui n'agit point, en un mot, mais se borne à exister. Il n'a pas fallu moins que toute cette suite d'idées subtiles et exclusives pour arriver à la négation de Dieu comme être actif; et, on le sent, de tels raisonnements n'ont pu entrer que dans des esprits distingués par leur finesse et leur force d'abstraction; ils n'ont point passé aux masses, et sont restés impopulaires. Les âmes simples et sensées ont toujours cru, sur la foi des facultés, qui leur attestent en elles et hors d'elles tant d'effets et de productions, tant de signes de la force, que la force est au fond de tout, et que leur Dieu est un Dieu vivant (1).

Une erreur plus commune, mais aussi moins absurde, au sujet de la force divine, c'est l'espèce de limitation que lui supposent certaines croyances. Trop de prévention pour l'unité conduit au dogme de la nullité d'action et de création; trop de prévention pour la pluralité conduit au dogme de l'action partagée et bornée. En effet, quand, au lieu d'une puissance une et universelle, on en conçoit une multiple, quand d'un seul Dieu on en fait plusieurs, quand on compte les dieux, à chacun re-

(1) Voir l'*Essai*, chapitre de *M. Cousin*, pour plus de développements de ces idées.

vient sa part, son rang et son emploi; il n'y en a plus un qui ait en lui la toute-activité; il n'y a plus une force absolue, mais des forces limitées qui se partagent la création et la conduite de l'univers : ainsi se trouve effacée la grande idée d'une vie incréée, éternelle, immense et infinie; ainsi vient à la place l'idée d'agents partiels, finis et imparfaits; la vérité n'est plus là, ou n'y est que d'une manière tout à fait incomplète.

III. *Intelligence de Dieu.* — La substance divine est souverainement active : le serait-elle par hasard sans être aussi intelligente? le Dieu fort serait-il aveugle? faudrait-il croire à une création dont les effets seraient tous pensés, tous ordonnés entre eux, et dont le principe n'aurait en lui ni raison, ni idée d'ordre? supposerait-on un jeu de forces sans règle ni loi aucune, qui ferait être et conserverait le système le plus parfait de rapports et d'harmonie? et l'homme vaudrait-il mieux que la cause qui l'a produit, et le monde l'emporterait-il sur l'être dont il procède? car enfin ils ont tous deux, l'un de fait et avec conscience, l'autre de fait quoique avec ignorance, de l'entendement et de la pensée. Une telle contradiction n'est nullement admissible. Si jamais l'imagination d'un Dieu sans l'intelligence a pu avoir quelque crédit auprès de certaines âmes, elles devaient vivre

dans un grand oubli d'elles-mêmes et de la nature, elles devaient bien peu savoir. Et alors, que, ne saisissant ni en elles ni hors d'elles les signes, cependant si clairs, de l'esprit, qui est partout, elles ne se soient pas élevées à la notion de cet esprit, il n'y a rien là de bien étonnant : c'est le malheur et la condition de quiconque ignore beaucoup, de peu comprendre la science, ou, pour mieux dire, le savant. Ainsi, que le dieu de l'ignorance soit aveugle et sans lumières, c'est une conséquence toute naturelle; mais il n'en est plus de même lorsque d'une part on reconnaît l'ordre en action dans toutes les créatures, et que de l'autre on ne le conclut pas en causalité dans le créateur; lorsqu'ici on se refuse à voir un entendement qui opère, tandis que là on reconnaît des opérations d'un entendement. Or, en l'état où sont aujourd'hui les connaissances philosophiques, en l'état où a toujours été, sauf quelques rares exceptions, le sentiment de l'humanité, il y a maintenant, et il y a toujours eu assez de jour répandu sur les existences créées, pour révéler l'intelligence dans l'existence incréée. Toute la différence est uniquement en ce que d'abord cette vérité a été perçue d'intuition bien plus que par réflexion, et qu'ensuite, au contraire, elle est devenue un objet de raisonnement plus que d'inspiration. Le dieu des

anciens est plus poète, le dieu des modernes plus géomètre, et, si l'on peut le dire, plus philosophe; mais c'est toujours l'esprit divin, avec tout ce qu'il y a d'excellent dans l'art et la science; selon que les âmes ont en elles plus de l'un ou de l'autre de ces éléments, elles le considèrent plutôt sous le premier rapport que sous le second, ou sous le second que sous le premier. Dans tous les cas il leur paraît aussi intelligent qu'il est actif.

Dieu a donc la pensée. Mais qu'est-ce en lui que la pensée? Est-ce comme dans l'homme la faculté d'être instruit de ce qui est, de ce qui a été et de ce qui sera, de ce qui est réel et de ce qui est possible? Est-ce, en un mot, l'intelligence dans tous ses modes divers? On ne saurait en douter, car il serait absurde, d'une part, que l'entendement, partout où il se rencontre, n'eût pas même nature; de l'autre, que dans le créateur il n'eût pas toutes les capacités dont il est doué dans la créature. Mais, après ce rapprochement entre la raison de l'être divin et celle de l'âme humaine, il se présente des différences qui mettent entre l'une et l'autre une distance infinie. Ici encore la ressemblance est loin d'être la parité, et pour être de même ordre, les faits ne sont pas de même degré. La pensée est pensée dans Dieu comme dans l'homme; mais tandis qu'elle est ici

le propre d'une force seconde, temporaire et locale, d'une force imparfaite et bornée de toute façon, là elle est l'attribut d'un principe infini : dans le premier cas, elle est sujette aux faiblesses et aux fautes dont nul esprit fini ne peut être exempt ; elle ignore, préjuge, se trompe, et est trompée ; dans le second, au contraire, elle a l'infaillibilité, qui appartient à une intelligence sans limites et sans nuages ; elle sait tout, de toute science. Faute d'être dans le secret de tous les êtres de l'univers, de les voir tous comme si nous les avions faits, de les connaître tous *à priori* en eux-mêmes et dans leurs rapports, nous sommes obligés, par impuissance, de les étudier un à un, de les comparer entre eux, de les ramener à des généralités, de les concevoir par raisonnement. Dieu, qui les a vus avant de les faire, qui les a faits sciemment, n'a besoin pour les comprendre d'aucun effort d'attention ; il n'analyse ni ne compare, ne généralise ni ne raisonne. Il ne procède pas comme la faiblesse, il procède comme la puissance ; il a l'intuition, et elle lui suffit, car elle est infinie en étendue, en profondeur et en clarté. D'un coup d'œil il saisit tout, pénètre tout, explique tout, l'invisible et le visible, le particulier et le général, les choses prochaines et éloignées, les vérités quelles qu'elles soient, et en quelque

rapport qu'elles se trouvent. Savoir pour lui n'est en quelque sorte qu'un acte pur de sens intime. Il se sait, parce que telle est la loi de toute intelligence, parce qu'à défaut de la conscience il n'est pas de perception; il se sait parfaitement, ainsi qu'il est dans sa nature; et comme il n'est rien dans l'univers qui ne soit de lui et par lui, qui ne soit le fait de sa substance, l'œuvre vivante de sa volonté, la production de son énergie, se voir lui-même dans ses actes et les effets qu'il procrée, se voir sous toutes les formes qu'il donne à son activité, en la déployant à la fois dans le temps et dans l'espace, c'est tout voir et tout savoir, de sorte qu'en lui la toute-science n'est réellement que la toute-conscience. Par le seul fait de se connaître, Dieu connaît sa création, comme nous aussi par ce seul fait nous connaissons la nôtre, c'est-à-dire ce développement d'idées, d'affections, de volontés et d'actions, dont nous avons la source en nous. Il ne lui en coûte pas plus d'avoir l'univers en sa pensée, qu'à nous d'avoir dans la nôtre ce petit monde si borné où se passe notre vie.

Quant à la mémoire, à la prévoyance et à la faculté de concevoir et de combiner le possible, on comprend, autant du moins qu'il est permis de pénétrer dans de si profonds mystères, qu'elles doivent avoir en Dieu une portée, une exactitude

et une perfection d'exercice qu'elles ne sauraient jamais atteindre dans un être fini. L'homme fait tout cela dans sa sphère, dans ses limites, et avec ses défauts; Dieu le fait comme l'infini. C'est pourquoi, où que sa vue porte, elle est infaillible absolument.

Dieu est tout intelligent. Si l'on en voulait une autre preuve, il n'y aurait qu'à considérer non plus Dieu dans son essence et son intime perfection, mais dans les œuvres qui le manifestent et portent la marque de sa nature. Que sont ces œuvres? Sous quel aspect se présentent-elles, quand nous les étudions avec soin? Partout et toujours des lois, des lois pour tous les êtres, quelles que soient leurs qualités; un système universel de rapports invariables; de l'ordre, enfin, dans tout le monde, à quelque point de l'espace et du temps qu'on veuille se placer: voilà la création. Il est donc clair que le Créateur a en lui la faculté de l'ordre, et qu'il ne l'a pas pour un temps, pour un lieu, pour certains êtres, ce qui supposerait que, hors de là, il n'y a que trouble et confusion, mais qu'il l'a sans limites temporaires ou locales, qu'il l'a sans exception. La faculté de l'ordre est la raison, l'intelligence; or, quand l'intelligence ne se trouve jamais, nulle part ni pour rien, en défaut et en mécompte, elle est

nécessairement éternelle, immense et infinie, c est la toute-intelligence, c'est celle qui est dans Dieu.

IV. *De l'amour dans Dieu.*— Dieu sait tout et se sait lui-même de science pleine et absolue. Mais pourrait-il se connaître, et ne pas s'aimer parfaitement ? pourrait-il se contempler dans le miracle de son existence, et rester indifférent et comme étranger à sa nature ? pourrait-il se regarder comme l'idéal des. êtres, comme la force des forces, comme le bien par excellence, et ne pas se porter à lui-même cet intérêt pur et profond qu'inspire toujours le bien ? Ce serait là véritablement une contradiction inexplicable. L'homme s'aime naturellement, il s'aime surtout quand il se sent bon; tout ce qui a quelque conscience, a également l'amour, et Dieu, la toute-conscience, la suprême perfection, en resterait privé ! Non, il n'y aurait qu'un Dieu aveugle qui pût être impassible. Le Dieu de lumière est un Dieu d'amour, il est tout amour comme toute lumière.

Il s'aime excellemment, par conséquent il ne faudrait pas chercher dans le caractère de l'amour humain une expression exacte et une image fidèle de l'amour qui est en Dieu. L'homme est faible, sujet à faute, exposé à se tromper, à ignorer et à oublier, c'est pourquoi il ne s'aime pas comme s'il

n'avait aucun défaut; Dieu, au contraire, qui n'en a aucun, s'aime toujours bien, parfaitement bien : il s'aime comme l'infini.

La conséquence nécessaire de l'amour dans notre nature, c'est la joie avec tous ses modes si nous nous sentons bons et puissants, la douleur avec tous les siens si nous nous sentons mauvais et faibles. La joie vient de ce que nous voyons notre activité se développer avec indépendance, avec paix et supériorité; la douleur de ce que nous la voyons dans un état de dépendance, de lutte, d'impuissance : d'où il suit que la douleur n'est que le partage d'un être fini. Mais Dieu est souverainement bon, il est donc souverainement heureux; sa sainteté fait sa félicité, et la perfection de ses attributs la perfection de ses béatitudes. Il jouit éternellement et immensément de lui-même; il jouit de tout ce qu'il a fait : il a trouvé à créer d'indicibles délices, il en trouve d'ineffables à continuer, à conserver, à développer la création; il a un plaisir céleste à se contempler dans sa puissance, il est ravi de ses grandeurs : il est, en un mot, le bienheureux.

Pour lui par conséquent point de ces peines qui nous attristent, point de ces misères qui se mêlent à nos plus pures voluptés, rien de ce qui afflige l'humanité, de ce qui la porte à haïr, à fuir

ou à repousser. Il est tout amour et tout bonheur, sa bonté fait sa sérénité.

Et la raison en est claire pour ce qui regarde l'ordre physique. Cet ordre n'est que ce qu'il veut; il le constitue et le conduit, il le tient dans sa main; il n'y voit qu'une forme nécessaire de sa raison et de sa puissance. Il doit donc le juger bon et se réjouir de l'avoir produit. Dieu ne peut être pour la nature qu'une providence bienveillante; il ne peut pas la haïr, car c'est lui qui l'a faite, et il ne l'a pas faite mauvaise.

Quant à ce qui touche les créatures douées de moralité, qui, libres dans leurs actes, peuvent se jeter dans le désordre, se corrompre et déchoir, 'âme divine, qui a le spectacle de leurs faiblesses et de leurs vices, n'en reçoit-elle pas une impression de tristesse et de douleur, un mouvement d'éloignement, un sentiment de colère? D'abord, si cela était, s'il était vrai que, frappée des abus de la liberté, désespérant de les empêcher, elle ne vît pas à travers le mal qu'elle reconnaît le bien qui en doit sortir; qu'elle ne se sentît pas le pouvoir d'amender l'un et de dégager l'autre, de disposer la vie, ici-bas et ailleurs, de manière à atteindre cette fin; si, par impossible, elle tombait dans le repentir d'avoir créé, alors sans doute, comme une faible âme, elle souffrirait et haïrait,

mais alors même son affection, répondant à un mal réel, n'aurait rien que de raisonnable. Cependant il n'en est pas ainsi : Dieu a pu faire l'homme libre et ne point faillir, et il n'a pas réellement failli, et il n'a point à s'affliger de l'ouvrage de ses mains. Ces forces, qui, en vertu du pouvoir dont elles disposent, se dérèglent et s'égarent, ne s'égarent pas sans retour ; elles ne sont pas vicieuses à tout jamais ; elles ont toujours cela de bon, qu'elles sont capables de vouloir, et de se retirer par la volonté du péché auquel elles se sont livrées ; d'autant que les plans de la Providence sont ordonnés de telle manière qu'ils ne restent jamais sans leçons ni redressements, mais que des épreuves sous toutes les formes et dans une série indéfinie leur sont ménagées à chaque instant, et doivent finir par les ramener, les convertir et les purifier. Ce ne sont donc pas précisément, même dans leurs actes les plus mauvais, des créatures dévouées au mal ; ce sont des âmes à sauver, et par là même agréables à Dieu, qui, loin de se retirer d'elles, les suit et les voit toujours avec un amour inaltérable. Que si, à leur aspect, quelques nuages voilent sa face, et mêlent aux joies célestes de sa suprême félicité quelque chose de sérieux qui ressemble à la pitié ; s'il devient miséricordieux, il n'y a rien là qui porte

atteinte à sa divine béatitude. Confiant en sa puissance, l'éternité devant lui, l'immensité à ses ordres, optimiste à bon droit, puisqu'il a tout fait pour le mieux, il ne se trouble pas de quelques imperfections qui surviennent à son œuvre; il contemple le tout, il voit les fins dernières, et il a de saints tressaillements, car il voit que cela *est bien*. Sans doute il ne regarde pas avec le même sentiment les bons et les méchants, les justes et les coupables; mais il ne souffre pas de ceux-ci comme d'un mal irréparable, il ne les hait ni ne les repousse pas, comme s'il avait à les combattre; non, rien de semblable ne se passe en lui : seulement peut être c'est plutôt dans l'avenir que dans le présent, et en espérance qu'en réalité, qu'il en jouit et qu'il les aime; pour mieux dire, il les aime déjà, mais c'est surtout par prévoyance de ce qu'un jour ils deviendront. Bien sûr qu'avec le temps, les expiations et les épreuves, ils retrouveront finalement leur pureté et leur vertu, il leur tient compte par avance de leur future amélioration, et prend plaisir à les voir partir de la corruption et du désordre pour s'élever progressivement à l'ordre et à la sainteté. Après le spectacle de l'innocence rien ne saurait lui être plus agréable que celui du vice qui se corrige, dût-il être lent à se corriger, et n'achever sa longue tâche que dans

les siècles des siècles; c'est, après tout, bien de la puissance que d'avoir fait des créatures capables non seulement de se perfectionner, mais de se corriger et de s'amender; ces deux actes sont excellents, et se complètent l'un par l'autre : Dieu en doit être souverainement heureux.

V. *Liberté de Dieu.* — Il est la toute-intelligence, il est la toute-félicité : est-il aussi la toute-liberté? Ceux qui ne voient la liberté que dans le fait de la délibération ne doivent pas concevoir l'accord de cette faculté avec les autres attributs de Dieu. Délibérer ce n'est pas savoir, c'est avoir une raison faible; délibérer est de l'homme, et non de l'être parfait : l'être parfait n'est donc pas libre. Non, sans doute, si l'on suppose que la liberté n'est que cela; mais elle est tout autre chose. Dans son principe et sa pureté, elle est, comme nous l'avons dit, la possession de soi-même; elle s'emploie quand il y a lieu à la recherchede la vérité; c'est même là, en ce qui nous regarde, un de ses usages les plus fréquents. Mais il ne faut pas croire qu'elle ne soit qu'à la condition de servir à l'examen et au jugement du meilleur parti à prendre; elle est au préalable, elle est dès l'instant même où il y a empire de soi. La question est donc de savoir, non si Dieu délibère, ce quiévidemment n'est pas,

puisqu'il est tout-intelligent, mais s'il a le pouvoir de se posséder lui-même. Se posséder, est-ce de Dieu ? Jugeons-en par analogie. Parmi les forces de la création il y en a qui s'ignorent et ne sont point maîtresses de leurs mouvements, il y en a qui se connaissent et sont puissantes sur elles-mêmes : lesquelles sont les meilleures, les plus élevées, les plus complètes? De l'homme ou du végétal, lequel a le premier rang, lequel a la prééminence de vie et d'activité? Vivre et agir c'est quelque chose, mais se gouverner est plus encore, se gouverner absolument plus que se gouverner conditionnellement; la liberté vaut mieux que la nécessité, et la liberté pleine et entière que la liberté limitée. C'est pourquoi, afin que le créateur reste au dessus de la créature, il doit être libre, et aussi libre que l'exige son essence, c'est-à-dire infiniment. Et qui donc le posséderait, si lui-même ne se possédait pas ? Il n'y a pas de milieu, il faut qu'il se possède ou qu'il soit possédé, qu'il soit son maître ou qu'il ait un maître; or, où serait l'être supérieur dont dépendrait l'être suprême ? quelle serait cette domination établie sur le Tout-Puissant? On ne saurait le comprendre. Pour le principe par excellence, il doit y avoir pleine liberté.

Ajouterons-nous que la liberté doit être chez lui en harmonie avec ses autres attributs; qu'elle ne

doit être en conséquence ni créée, ni temporaire, ni locale, ni finie, ni sujette à aucun défaut, mais parfaite de tout point; il est à peine besoin de le dire : remarquons seulement que l'homme *devient* libre, tandis que Dieu l'*est* en soi; l'homme le devient par la douleur, par l'expérience de sa faiblesse, Dieu l'est par la nature même de son absolue activité. L'un n'a pas continuellement ce pouvoir de se posséder; il ne l'a pas en tout temps, il ne l'a pas en tout lieu, il ne l'a pas invariablement; l'autre au contraire l'a toujours, l'a partout et sans fin; il l'a comme il a l'intelligence et l'affection; il est l'idéal de la liberté comme de la pensée et de l'amour.

Avec nos vues bornées, obscures et incertaines, ignorant et doutant, nous sommes bien obligés, au moment de vouloir, de chercher à nous éclairer sur le parti que nous devons prendre; notre sagesse est rarement telle qu'elle nous dispense d'examen; elle n'est rien moins qu'infaillible : aussi d'ordinaire la délibération précède-t-elle pour nous la volonté. Mais le Providence suprême, mais la raison des raisons, quel pourrait être son besoin de délibérer et de chercher? N'a-t-elle pas en elle-même tout conseil et toute sagesse? N'a-t-elle pas l'idée complète de l'ordre et de la vérité?

Elle veut donc d'intuition, elle passe sans trans-

ition du libre arbitre proprement dit à l'application du libre arbitre. Maîtresse de sa puissance, elle ne cherche pas péniblement, au risque de se tromper, l'usage qu'elle doit en faire : elle le sait dès le principe, et se résout sans hésiter. Toutes les voies lui sont connues; et, quand les temps sont arrivés, elle ne manque pas à la création et au gouvernement des choses; toujours présente, elle n'ajourne ni ne diffère rien, elle n'attend pour aucun acte; elle n'a point à voir : elle a vu, et elle a voulu ce qu'elle a vu.

En même temps que sa volonté a ce caractère de détermination immédiate et instantanée, elle a aussi toutes les qualités qui lui viennent nécessairement de la pensée parfaitement sage sous la loi de laquelle elle se développe; elle est excellente de vérité, de bonté et d'étendue ; elle a toute l'énergie et toute la constance possibles; elle est, en un mot, le type parfait de toute espèce de volonté.

Il faut distinguer dans l'âme humaine le pouvoir du vouloir; parce que, dans une force qui est finie, autre chose est la résolution, autre chose l'exécution. Dans Dieu point de différence : ce qu'il décide, il le fait; ce qu'il décrète, il le consomme; il ne tente rien, il accomplit tout. Son action est toute-puissante.

Il peut donc tout ce qu'il veut; et comme il

veut tout ce qui est bien, que rien n'est mieux que de créer, il doit nécessairement avoir en lui caractère de créateur.

VI. *Dieu créateur.* — Mais qu'est-ce que créer? Laissons répondre M. Cousin, qui dans une ses belles leçons s'explique ainsi sur ce sujet (1) :

« Dieu est; il est avec tout ce qui constitue sa vraie existence; avec les trois moments nécessaires de l'existence intellectuelle. Il faut avancer, messieurs, il faut aller de Dieu à l'univers. Comment y va-t-on? et qui conduit de Dieu à l'univers? La création. Et qu'est-ce que la création? qu'est-ce que créer? Voulez-vous la définition vulgaire? La voici : Créer, c'est faire quelque chose de rien, c'est tirer du néant; et il faut que cette définition paraisse bien satisfaisante, puisqu'on la répète encore aujourd'hui presque partout. Or, Leucippe, Epicure, Lucrèce, Bayle, Spinosa, et tous les penseurs un peu exercés, démontrent trop aisément que de rien on ne tire rien, que du néant rien ne peut sortir; d'où il suit que la création est impossible. En prenant une tout autre route, nous arriverons à cet autre résultat : que la création est, je ne dis pas possible, mais nécessaire. Mais d'abord, examinons un peu cette définition, que

(1) Cours de 1828, cinquième leçon, page 21-30.

créer c'est tirer du néant. Le fond de la définition est dans l'idée même du néant. Mais qu'est-ce que cette idée? Une idée purement négative. C'est la puissance de l'esprit de faire toutes sortes d'hypothèses, de pouvoir, par exemple, en présence de la réalité, supposer le contraire; mais il y a une véritable extravagance à aller de la possibilité d'une hypothèse à la réalité de cette hypothèse. Celle-ci a encore un malheur de plus que bien d'autres hypothèses : elle renferme une contradiction absolue. Le néant est la négation de toute existence; mais qui fait ici la négation de toute existence? Qui? La pensée, c'est-à-dire vous qui pensez; de sorte que vous qui pensez, et qui êtes en tant que vous pensez et puisque vous pensez, et qui le savez puisque vous savez que vous pensez, en niant l'existence, vous niez précisément vous, votre pensée et votre négation même. Si vous faisiez attention au principe même de votre hypothèse, ce principe la détruirait, ou l'hypothèse détruirait le principe. Ce qu'on a dit du doute, ce que Descartes a démontré relativement au doute, s'applique, et à plus forte raison, à l'idée du néant. Douter c'est croire, car douter c'est penser; celui qui doute croit-il qu'il doute, ou doute-t-il qu'il doute? S'il doute qu'il doute, il détruit par cela même son scepticisme; et s'il croit qu'il doute, il le détruit encore.

De même, penser c'est être et savoir qu'on est, c'est affirmer l'existence; or, faire l'hypothèse du néant, c'est penser, donc c'est être et savoir qu'on est, donc c'est faire l'hypothèse du néant, à la condition de la supposition contraire, savoir, celle de l'existence de la pensée, et de l'existence de celui qui pense. Vainement on cherche à sortir de la pensée et de l'idée d'existence. Au fond de toute négation gît une affirmation; au fond de l'hypothèse du néant est, comme condition absolue, la supposition de l'existence, de l'existence de celui qui fait cette même supposition du néant.

» Il faut donc abandonner la définition que créer c'est tirer du néant, car le néant est une chimère et une contradiction. Or, en abandonnant la définition, il faut abandonner ses conséquences; et la conséquence immédiate de l'hypothèse du néant, comme condition de la création, est une autre hypothèse: car, une fois dans la route de l'hypothèse, on marche d'hypothèse en hypothèse, on ne peut plus en sortir. Puisque Dieu ne peut créer qu'en tirant du néant, et qu'on ne tire rien de rien, et que cependant ce monde est incontestablement, et qu'il n'a pu être tiré de rien, il suit qu'il n'a pas été créé, donc il suit qu'il est indépendant de Dieu, et qu'il s'est formé en vertu de sa nature propre et des lois qui dérivent de sa

nature. De là encore une autre hypothèse, celle d'un dualisme dans lequel Dieu est d'un côté, le monde de l'autre, c'est-à-dire une absurdité. Car précisément toutes les conditions de l'existence de Dieu sont des contradictions absolues de l'existence indépendante du monde. Si le monde est indépendant, il se suffit à lui-même; il est absolu, éternel, infini, tout-puissant; et Dieu, s'il est indépendant du monde, doit être absolu, éternel, tout-puissant. Voilà donc deux toutes-puissances en contradiction l'une avec l'autre. Je ne m'enfoncerai pas davantage dans cet abyme d'hypothèses et d'absurdités.

» Qu'est-ce que créer, messieurs, non d'après la méthode hypothétique, mais d'après la méthode que nous avons suivie, d'après cette méthode qui emprunte toujours à la conscience humaine ce que plus tard, par une induction supérieure, elle appliquera à l'essence divine? Créer est une chose très peu difficile à concevoir, car c'est une chose que nous faisons à toutes les minutes, en effet, nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre. Je veux, je prends une résolution, j'en prends une autre, puis une autre encore; je la modifie, je la suspends, je la poursuis. Qu'est-ce que je fais? Je produis un effet que je ne rapporte à aucun de vous, que je rapporte à moi comme cause,

et comme cause unique; de manière que, relativement à l'existence de cet effet, je ne cherche rien au dessus et au delà de moi-même. Voilà ce que c'est que créer. Nous créons un acte libre; nous le créons, dis-je, car nous ne le rapportons à aucun principe supérieur à nous; nous l'imputons à nous, et à nous exclusivement. Il n'était pas, il commence à être par la vertu du principe de causalité propre que nous possédons. Ainsi, causer c'est créer; mais avec quoi ? Avec rien ? Non, sans doute; tout au contraire avec le fonds même de notre existence, c'est-à-dire avec toute notre force créatrice, avec toute notre liberté, toute notre activité volontaire, avec notre personnalité. L'homme ne tire point du néant l'action qu'il n'a pas faite encore et qu'il va faire; il la tire de la puissance qu'il a de la faire; il la tire de lui-même. Voilà le type d'une création. La création divine est de la même nature. Dieu, s'il est une cause, peut créer; et, s'il est une cause absolue, il ne peut pas ne pas créer; et, en créant l'univers, il ne le tire pas du néant, il le tire de lui-même, de cette puissance de causation et de création dont nous autres, faibles hommes, nous possédons une portion; et toute la différence de notre création à celle de Dieu est la différence générale de Dieu à l'homme, la différence de la cause absolue à une cause relative.

» Je crée, car je cause; je produis un effet, mais cet effet expire sous l'œil même de celui qui le produit; il s'étend à peine au delà de la conscience; souvent il y meurt; jamais il ne la dépasse beaucoup; même dans toute l'énergie de sa force créatrice, l'homme trouve très facilement des limites. Ces limites, dans le monde intérieur, sont mes passions, mes faiblesses; au dehors, le monde lui-même, qui fait obstacle à mon mouvement. Je veux produire un mouvement, et souvent je ne produis que la volition du mouvement; le plus misérable accident paralyse mon bras, l'obstacle le plus vulgaire s'oppose à ma puissance; et mes créations, comme ma force créatrice, sont relatives, contingentes, bornées; mais enfin ce sont des créations, et là est le type de la conception de la création divine.

» Dieu crée donc : il crée en vertu de sa puissance créatrice, il tire le monde, non du néant, qui n'est pas, mais de lui, qui est l'existence absolue. Son caractère éminent étant une force créatrice absolue qui ne peut pas ne pas passer à l'acte, il suit non que la création est possible, mais qu'elle est nécessaire; il suit que Dieu, créant sans cesse et infiniment, la création est inépuisable et se maintient constamment. Il y a plus, Dieu crée avec lui-même : donc il crée avec

tous les caractères que nous lui avons reconnus et qui passent nécessairement dans ses créations. Dieu est dans l'univers, comme la cause est dans son effet, comme nous-mêmes, causes faibles et bornées, nous sommes, en tant que causes, dans les effets faibles et bornés que nous produisons. Et si Dieu est pour nous l'unité de l'être, de l'intelligence et de la puissance, avec la variété qui lui est inhérente et avec le rapport tout aussi éternel et tout aussi nécessaire que les deux termes qu'il unit, il suit que tous ces caractères sont aussi dans le monde et dans l'existence visible. Donc, messieurs, la création n'est pas un mal, elle est un bien; et ainsi nous la représentent, en effet, les saintes Ecritures : Il vit que cela était bien. Pourquoi ? Parce que cela lui était plus ou moins conforme.

» Voilà, messieurs, l'univers créé, nécessairement créé, et manifestant celui qui le crée; mais cette manifestation dans laquelle le principe de la manifestation fait son apparition, ne l'épuise pas. Je m'explique.

» Je veux et produis une volition; ma force volontaire paraît par cet acte et dans cet acte; elle y paraît, car c'est à elle que je rapporte cet acte. Elle y est donc. Mais comment y est-elle? Y est-elle passée tout entière, de telle sorte qu'il n'en

reste plus rien ? Non, messieurs, et cela est si vrai qu'après avoir fait tel acte, j'en produis un nouvean, je le modifie, je le change. Le principe intérieur de la causation, tout en se développant dans ses actes, retient ce qui le fait principe et cause, et ne s'absorbe point dans ses effets. De même si Dieu fait son apparition dans le monde, si Dieu est dans le monde, si Dieu y est avec tous les éléments qui constituent son être, il n'y est point épuisé; et, après avoir produit ce monde un et triple tout ensemble, il ne reste pas moins tout entier dans son unité et sa triplicité essentielles.

» C'est, messieurs, dans ce double point de vue de la manifestation de Dieu dans ce monde, et dans la subsistance de l'essence divine en elle-même, quoiqu'elle soit manifestée dans le monde, qu'est le vrai rapport du monde à Dieu, rapport qui est à la fois un rapport de ressemblance et de différence : car il répugne que Dieu, en se manifestant, ne passe pas, jusqu'à un certain point, dans sa manifestation, et, en même temps, il répugne que le principe d'une manifestation ne reste pas supérieur à la manifestation qu'il produit, de toute la supériorité de la cause sur l'effet. L'univers est donc un reflet imparfait, mais un reflet de l'essence divinne. »

Ainsi, pour résumer ce qui se trouve dans ces

pages, Dieu a nécessairement le caractère de créateur : d'abord parce qu'il l'a donné, il est vrai, dans les limites du fini et du borné à l'homme, qui est son image, et qu'il l'a d'ailleurs montré dans toutes les créatures, qui en sont la preuve vivante ; ensuite parce qu'il est impossible que la force par excellence, cette force éternelle, immense et infinie, tout active et toute pensante, tout aimante et toute libre, n'ait pas la faculté qui couronne toutes les autres, celle de produire hors d'elle-même, dans le temps et dans l'espace, des existences destinées à servir à la sienne d'expression et de symbole.

Quant à l'acte de créer, il ne consiste pas, comme quelquefois il arrive qu'on le suppose, à faire quelque chose de rien, à tirer l'être du néant. Le néant ne se comprend pas, à moins que par là on ne veuille entendre la manière d'être d'une substance qui, avant d'exister telle qu'elle est actuellement, était en germe au sein de l'être ; mais alors le néant n'est plus *o* d'existence, c'est *x* et non *o* ; c'est quelque chose d'inconnu, de vague et d'indéterminé, mais qui néanmoins est réel. Pour la nullité absolue d'être, elle n'est pas concevable : car, pour concevoir, il faut penser, porter son idée sur quelque chose, et par là même plus de néant. Dieu crée en tirant de lui ce qui est en

lui et à lui ; il crée en faisant des êtres qui sont de sa substance et vivent de sa vie ; qui ne sont pas lui, mais de lui, et viennent, selon son ordre, prendre rang et action dans le temps et l'espace. Toute existence créée procède de l'être primitif.

Mais il y a deux sortes de choses créées, les corps et les esprits, le monde et l'humanité, la matière et l'intelligence. Comment s'opère et s'explique cette double création ? De trois manières différentes, selon les trois différents systèmes dont ce problème a été le sujet.

Pour ceux qui ne voient le moral que comme un effet du physique, qui ne reconnaissent que le physique et y rapportent le moral, Dieu, ou l'être nécessaire, est essentiellement matériel ; en créant, il ne fait que mettre en jeu les éléments dont il se compose, et les combiner entre eux de manière à former tous les corps de l'univers. Parmi ces corps, il en est de tellement organisés, qu'ils ont, avec le mouvement, avec la vie et l'animation, la faculté de penser et toutes celles qui en dépendent : ainsi l'entendent les matérialistes. Nous avons trop souvent exposé et réfuté leur opinion pour qu'il soit nécessaire ici d'y revenir encore une fois. Nous renvoyons à ce que nous en avons dit dans ce livre et ailleurs.

Ceux qui, au contraire, sont spiritualistes jus-

qu'à nier la molécule conçoivent Dieu comme une force unique, universelle, qui, en créant la matière, n'a créé que des forces, et n'a réellement mis au monde, depuis la pierre jusqu'à l'esprit, que des principes actifs, des éléments animés, divers entre eux en degrés, mais non pas en nature. Les philosophes qui pensent ainsi rendent sans doute bonne raison de la création des êtres moraux; ils les montrent en effet avec beaucoup de vérité comme des actes, ou, pour mieux dire, comme des agents émanés d'une cause substantielle qui elle-même est l'être moral et l'esprit pur par excellence. Mais il ne leur est pas aussi facile de rapporter au même principe la production des choses physiques, car pour cela il faut supposer que la molécule n'est qu'une force. Or n'est-elle qu'une force? Voilà ce qu'il n'est pas aisé d'éclaircir et de démontrer, attendu que, si elle est active et simplement active, elle n'a pas une énergie assez sensible et assez frappante pour qu'on puisse s'en assurer par une exacte observation. Il est vrai, d'autre part, qu'il n'est pas plus certain qu'elle soit un élément inerte et sans action, ce qui laisse la question très obscure et très douteuse.

Telle est cette hypothèse : elle repose sur un fait qui échappe par sa nature à toute claire vé-

rification ; cependant, une fois admise, elle satisfait heureusement au besoin qu'a la pensée de concilier entre elles la nature de Dieu et celle du monde. Dieu et le monde ne sont plus deux existences opposées dont on ait peine à comprendre la relation de cause à effet : ils sont semblables, sinon égaux ; analogues, sinon identiques ; ils sont forces l'un et l'autre, et il est tout simple par conséquent que l'un ait produit l'autre. La vie sort de la vie, et l'action de l'action. En tirant d'elle-même les substances matérielles, la puissance créatrice ne fait pas son contraire, elle ne donne pas ce qu'elle n'a pas, elle ne puise pas dans son essence ce qui n'est pas dans son essence, elle n'engendre rien qui ne soit comme elle, rien d'inerte et de non vivant, rien d'antispirituel. Une grande difficulté est levée : celle de savoir comment la matière, telle qu'on l'entend vulgairement, a pu être une éduction d'un principe immatériel. Venue de rien, cela ne se peut ; venue d'une âme, comment cela se peut-il ? Le système qui nous occupe n'éprouve point d'embarras pour répondre à cette question ; il assimile entre eux le corps et l'esprit, leur prête même nature, ne les distingue qu'en degré, et de la sorte explique sans peine le rapport de filiation du créé à l'incréé. L'homme et le monde

sont de même souche, et Dieu, leur père commun, n'a fait, en leur donnant l'être, que mettre sous des formes diversifiées son infinie activité.

Enfin, il est une opinion (celle-là même dont plus haut nous avons voulu parler, quand nous avons indiqué une grave difficulté qu'elle présente) qui, spiritualiste tant qu'il s'agit de l'âme de Dieu ou de celle de l'homme, cesse de l'être dès qu'il s'agit de l'existence de la matière. En effet, elle n'admet pas que la matière soit de la force, que les éléments dont elle se compose soient simples et actifs, que ce soient des âmes à quelque degré, à ce degré où expirent la conscience et la volonté, où la vie seule demeure; elle n'y voit que des molécules inertes par elles-mêmes, divisibles dans leur substance, et, par conséquent, sans analogie avec les principes dont l'unité et l'énergie sont les attributs. Elle conçoit donc une différence radicale et essentielle entre les corps et les esprits, entre le monde et la divinité. Aussi, par suite, lorsqu'elle en vient à expliquer la création, se trouve-t-elle conduite à dire, au sujet de l'être physique, ou que Dieu l'a fait de rien, ce qui n'est pas intelligibl (1); ou qu'il l'a tiré de

(1) Nous nous reprocherions de laisser passer ce mot sans explication ni correctif. En effet, s'il y a de l'inintelligible

lui-même, ce qui est une contradiction, puisqu'il est âme et non matière; ou enfin qu'il ne l'a pas produit, mais seulement employé, disposé et formé. Arrêtons-nous sur ce dernier cas, le seul, d'après ce qui est établi, qui doive être pris en considération. Et d'abord, remarquons-le bien, ce cas n'est rien moins que la doctrine de l'éternité de la matière. Or la matière est-elle éternelle ? C'est ce qu'on ne peut pas se demander du système

dans une telle doctrine, tout n'y est pas inintelligible. Et d'abord, ce qui se comprend bien dans l'opinion dont il s'agit, c'est qu'il y avait néant de monde avant que Dieu eût fait le monde, et que, quand il l'a fait, il ne l'a pas fait avec un monde qui fût déjà et qu'il n'eût plus qu'à former et façonner. Le monde n'était pas, et il a été; et Dieu, qui l'a créé, ne lui a pas donné pour principe le non-être ou le néant: il lui a donné pour principe son être propre, qui est le plein être; mais avec son être, et par son être, il l'a fait commencer; de possible il l'a fait réel; d'un état qui, s'il n'était pas la contradiction, était au moins la privation de l'existence actuelle, il l'a appelé à cette existence; en ce sens, on peut dire qu'il l'a tiré du néant, en prenant pour néant la négation de l'actualité.

Ce qui se comprend ensuite dans cette même opinion, c'est sa foi à la réalité, sinon isolée et indépendante, au moins distincte et individuelle, des êtres qui ont été créés; il n'y a du moins d'obscur et d'inexpliqué dans cette foi que la création par une même cause, par l'esprit pur et excellent,

dans lequel sont combinés ses éléments. Il est trop clair que, par eux-mêmes inertes et inintelligents, il a fallu une force antérieure et supérieure qui leur prêtât le mouvement, la vie et l'arrangement, qui agît et pensât pour eux, et les fît passer du chaos ou de l'existence sans ordre à l'existence ordonnée; sous ce rapport, il y a nécessairement eu acte de création et de causation. L'esprit de Dieu s'est étendu sur cette masse pri-

d'êtres dont les premiers, comme spirituels, les seconds, comme matériels, seraient contraires les uns aux autres: cette contrariété dans la nature et les caractères des effets s'accorderait mal avec l'identité et l'unité de la cause. Pas de difficulté à ce que, comme esprit, elle produise dans les esprits son analogue, son semblable; mais il y en a, certes, à ce que, comme esprit, elle produise la matière, son opposé, son contraire : ce serait là le mystère devant lequel, néamoins, il vaudrait mieux s'incliner, que de se hasarder témérairement à l'une ou à l'autre de ces hypothèses: 1° nier la création, 2° ou l'admettre en niant soit les corps soit les esprits. Mais qui empêcherait, en y apportant la discrétion convenable, d'éclairer ce mystère par la supposition d'une même essence, de l'essence *de la force*, attribuée à la fois aux corps et aux esprits, et de réconcilier ainsi les effets avec la cause, des effets homogènes au fond avec une cause qui serait la même ? Cette addition raisonnable à l'opinion dont nous parlons, en y laissant tout ce qu'elle a de vrai, en ferait disparaître la contradiction qu'on y remarque.

mitive, et il y a mis ce qui n'y était pas; il y a porté de toute part la loi et l'animation; il l'a produite à l'état du monde. Mais cette masse en elle-même qu'est-elle, et comment est-elle? Pour venir de la force, il faudrait qu'elle fût force; l'effet et la cause doivent se ressembler. Or ici point de ressemblance entre le seul principe possible et le prétendu effet qu'on voudrait lui attribuer. L'un est spirituel, l'autre matériel; l'un a tous les caractères distinctifs de l'esprit, activité, simplicité, pensée, etc.; l'autre, toutes les qualités essentielles de la matière, inertie, divisibilité, impossibilité d'intelligence, etc. Encore une fois, point de similitude. Comment alors le créateur a-t-il pu faire la création? Créer, c'est tirer de soi: il aurait donc tiré de lui-même tout autre chose que lui-même; il aurait tiré de lui ce qui n'aurait pas été en lui; spirituel en substance, il aurait été matériel en action; sa nature serait d'une âme, et ses œuvres d'un corps; il serait la force tant qu'il ne ferait rien, et, dès qu'il proproduirait, il serait le contraire, il deviendrait la molécule, il se ferait molécule. Mais cette espèce de conversion de l'être moral en l'être physique, cette opposition manifeste entre la cause et son effet, entre l'incréé et le créé, tout cela est trop absurde pour être admis par la raison.

La matière, telle qu'elle est dans l'opinion que nous exposons, n'est donc pas née de l'âme divine. Cependant elle est : comment est-elle ? Par elle-même, et de toute éternité.

Mais de ce qu'elle est éternelle il ne faudrait pas inférer qu'elle a tous les autres caractères qui appartiennent à l'être divin, et que, comme lui, toute parfaite, elle règne son égale, et partage son empire. Non, elle n'a pas l'immensité, l'activité, la vie, et avec la vie la pensée, l'amour et la volonté : elle a le temps, et c'est tout. Or la simple coexistence ne constitue pas la parité : elle est donc inférieure à Dieu. Dieu est, et elle est au dessous de Dieu; elle est comme son sujet. Passive et immobile au sein de l'immensité, elle est là pour recevoir l'action du Tout-Puissant; d'elle-même elle ne serait rien, si ce n'est masse et chaos; il lui prête ce qui lui manque, le mouvement et l'arrangement, la vie et la loi de vie, la variété et l'unité. Il la partage en éléments, de ces éléments compose des mondes, peuple ces mondes d'espèces, et la fait enfin tout ce que nous la voyons. Il ne la crée pas quant à la substance, mais il y crée par impulsion tout ce qu'elle paraît dans l'univers. Il en est le principe *animateur* et *formateur*.

Que si on demande ce qu'elle est en cet état,

où elle ne présente ni le caractère de la cause, ni le caractère de l'effet, où elle n'est en elle-même ni une cause ni un effet, ceux qui la conçoivent de cette façon peuvent répondre en premier lieu que, si elle n'est pas cause et ne produit rien, elle sert à ce qui est cause, prête à l'action de ce qui agit, et fournit un fond à la puissance; elle est comme la condition et le sujet nécessaire de la force créatrice s'exerçant dans la sphère de l'univers physique; elle l'excite et l'attire, elle la porte à se développer en lui offrant une substance qui n'a pas et qui attend l'impression de la vie. Elle lui est une raison de sortir hors d'elle-même, et de répandre dans l'espace les trésors de sa sagesse. Sans la matière, il n'y aurait rien de brut et d'inintelligent, de confus et d'indistinct, qui appelât et où dût descendre la vertu du souffle divin, riche d'ordre et d'harmonie, de mouvement et de lumière; il n'y aurait pas lieu à faire le monde, et le monde ne serait pas fait. Mais le chaos rend tout possible, disons plus, tout nécessaire, et la présence d'éléments inertes et inordonnés suscite infailliblement dans le principe de la vie la faculté supérieure de mettre là où elles n'étaient pas l'action et la pensée. Ainsi, sans être la force, la substance corporelle tient certainement à la force; elle s'y rattache com-

me occasion et condition de développement.

D'autre part, à la regarder telle qu'elle est lorsqu'elle passe de l'état de confusion à celui de constitution, et qu'elle prend cette manière d'être sous l'influence toute-puissante du Dieu qui la fait monde, comme il y a quelque chose en elle qui n'était pas et qui commence à être, comme elle devient ce qu'elle n'était pas, il est clair que sous ce point de vue elle participe de l'effet. Elle n'est pas un effet dans sa primitive existence, puisque par hypothèse elle est increéée; mais il y a de l'effet en elle, en tant qu'elle est formée, ordonnée et vivifiée, en tant qu'elle est créée à l'état et au rôle de monde.

Elle n'est donc précisément ni cause ni effet, sans cependant être étrangère ni à la cause ni à l'effet; elle a rapport avec tous les deux, se concilie avec tous les deux, est nécessaire à la force qu'elle détermine à produire, et au produit de la force à qui elle donne consistance. La matière est comme le théâtre sur lequel doit se déployer le pouvoir du créateur; si elle n'opère rien, rien ne s'opère qu'avec elle et en elle; si elle ne commence pas comme substance, elle commence comme forme, par le fait de l'action divine. C'est de la sorte qu'elle a sa place et sa raison dans l'univers.

Telle est, du moins, l'explication la plus admissible que puissent donner ceux qui pensent que la molécule, d'une autre nature que la force, n'ennaît pas, n'en saurait naître, ne naît d'aucune façon, et existe par elle-même.

Pour nous, ce qu'il nous semble d'une question si difficile, c'est que d'abord la solution proposée par les matérialistes est de beaucoup, sans aucun doute, la moins satisfaisante; en conséquence, nous n'hésitons pas à la rejeter entièrement. Quant aux deux autres, la première est évidemment la plus simple; elle serait vraie s'il était prouvé que tout est force dans l'univers. La seconde s'accorde mieux avec la croyance plus générale qui admet entre les éléments spirituels et matériels une distinction fondamentale; reste à savoir si cette différence est bien telle qu'on la suppose, et dans ce cas même reste à éclaircir le mystère de deux principes éternels, dont l'un est maître de l'autre, le dompte, le soumet, et le fait à son idée.

Tout le problème se réduit donc, quand on le serre d'un peu près, à ce point, qui est capital : Y a-t-il ou non des molécules? Or, il est difficile de prononcer d'après ce qui vient d'être dit. Nous inclinerions certainement à croire qu'il n'y en a pas, nous l'aimerions mieux par système; mais la

preuve, nous ne l'avons pas (1), nous n'avons pas la preuve du contraire, nous restons donc avec notre goût.

Toutefois, nous ajouterons que, pour nous livrer sans scrupule au penchant de notre esprit, nous avons besoin d'écarter de l'explication que nous préférons une difficulté qui la rendrait à bon

(1) Il y aurait pourtant à dire, d'abord contre la molécule, qu'elle est simple ou composée ; que, si elle est simple, il ne lui faut qu'un peu de vie et d'action, que l'action nécessaire à la résistance, à la consistance, pour être une vraie force ; que, si elle est composée, elle suppose des composants qui, eux-mêmes composés, supposent d'autres composants qui finalement doivent être simples, à moins qu'on ne veuille expliquer le composé par le composé ; et dans ce cas la molécule se résout en unités, qui elles-mêmes sont forces ou en état d'être forces : c'est pour cela qu'aux yeux de Leibnitz, qui, selon son expression, avait *d'abord donné* dans les atomes, les *atomes de matière étaient contraires à la raison.*

Il y aurait ensuite à dire en faveur de la force substituée à la molécule : « Il n'y a que les *atomes de substance*, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des substances ; on les pourrait appeler des *points métaphysiques : ils ont quelque chose de vital.* » (Leibnitz, t. 2, p. 53.) Or comme au fond la matière ne se

droit suspecte ; cette difficulté, la voici : si Dieu, sauf l'étendue et la portée de sa puissance, n'est à titre de créateur qu'une cause comme nous, la création n'est qu'un effet analogue aux nôtres ; qui en diffère en degré, mais non pas en nature ; qui a plus de perfection, mais non une autre manière d'être : or, nos effets sont des actes, et ces

révèle en nous que par des actions, comme toutes ses propriétés ne sont à nos yeux qu'autant de modes d'action sur nous, comme de toutes ces propriétés celle qui est le fondement de toutes les autres, l'étendue, ne se fait elle-même sentir et n'accuse sa présence que par la résistance ou l'action de s'opposer à nos mouvements, ne peut-on pas en conclure que la matière est force, et non molécule ?

On pourrait ajouter, ce qui ne serait toutefois qu'une conséquence de la même raison, que, si le monde extérieur nous est donné comme cause, toute cause n'étant pour nous qu'une induction de notre cause, ce monde, dans son ensemble, ne doit être qu'une cause différente en degré, mais non pas en nature, de la cause que nous sommes. Or la cause que nous sommes est essentiellement active, est une pure et simple force. Le monde lui-même est donc aussi force ; seulement il ne l'est pas de la même manière que nous ; il n'a pas la vie au même degré. (Voir, au surplus, sur ce sujet, l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle ;* la Préface de la première édition des *Fragments philosophiques* de M. Cousin, et surtout consulter et méditer Leibnitz.)

actes ne sont que des modes et des manifestations de notre activité, ou plutôt ne sont que notre activité dans ses modes et ses manifestations, que notre activité en action, que nous-mêmes à l'état de forces productrices et génératrices. Si donc il en est ainsi, la création n'est qu'un acte, que le fait de l'activité dont Dieu est le principe, que Dieu lui-même se développant comme principe d'activité; la création n'est que le créateur dans l'exercice de ses opérations : c'est-à-dire qu'elle n'est pas substantiellement et en elle-même, mais seulement comme phénomène; et que la nature et l'humanité, entre lesquelles elle se partage, et qui sont les deux grandes faces sous lesquelles elle se présente, ne sont pas au fond deux mondes, deux sérieuses existences, mais deux apparences de mondes, deux abstractions réalisées qu'on peut bien logiquement considérer comme des êtres, mais qui ne sont ontologiquement que les formes d'un être par lequel seul elles sont, et qui seul est véritablement. De sorte que nous ne sommes à Dieu que ce que sont à nous-mêmes nos pensées et nos affections, de simples déterminations de son activité, et qu'il n'est rien de créé qui n'ait le même caractère. D'où les conséquences qui se déduisent de ces points une fois admis, d'où, pour le dire d'un mot, le panthéisme et ses

applications. Mais il y a à répondre que, si Dieu comme cause fait ainsi que nous faisons, et crée en tirant de lui-même ce qu'il contient en puissance, et ce qu'il réalise en action, il a d'abord avec nous au moins cette ressemblance qu'en produisant ses œuvres il les distingue de lui-même, les distingue entre elles, leur prête une existence particulière et durable, en un mot, les individualise ou les constitue individus. C'est bien ce qui est en notre pouvoir, à nous causes secondes, bornées et imparfaites; pour peu, en effet, que soient complets les actes auxquels nous nous livrons, et qu'au lieu de les réduire à de simples tentatives, nous les poussions à la réalité, ces actes, comme c'est la vertu de tout ce qui sort de nos mains avec quelque degré d'achèvement, amenés à maturité, empruntent à la matière des formes et comme des enveloppes, à l'aide desquelles ils prennent consistance et durée, et deviennent des choses, des existences réelles, qui, sans doute, n'ont pas la vie, parce que nous ne saurions la leur donner, mais qui ont l'être et l'individualité. Tels sont tous nos ouvrages d'esprit ou d'industrie, qui, pour être nos ouvrages, les effets de la cause nôtre, les productions de notre activité, n'en sont pas moins des êtres réels : comme par exemple un livre, une maison, une machine. C'est donc

le propre de nos créations, quand ce sont de vraies créations, de pouvoir en quelque sorte subsister par elles-mêmes, et se détacher de nous comme le fruit qui a mûri, et qui quitte le rameau ou la tige dont il est né. A plus forte raison la Divinité, qui, cause souveraine et absolue, a une bien autre capacité pour consommer ses actes, et en les consommant les revêtir d'existence et d'individualité, qui a une bien autre possibilité de les émettre hors de son sein, de les *fulgurer* (1) en quelque sorte et en les détachant de sa substance de leur donner de quoi être et subsister par eux-mêmes; à tel point que non seulement elle les crée pleinement, et les fait créatures, mais qu'elle les fait créatures aptes elles-mêmes à créer, les convertit en agents, les constitue à l'état de causes. C'est ainsi que l'âme humaine, de phénomène devenue force, a assez de vie en elle pour communiquer l'existence, et que la nature elle-même, quoiqu'à un moindre degré, a aussi la propriété de transmettre une partie du don qu'elle a reçu.

Mais quand même on ne tiendrait pas compte d'une si raisonnable analogie entre notre puissance et celle de Dieu, à ne regarder que Dieu lui-même et les œuvres dont il est l'auteur, n'est-

(1) Expression de Leibnitz.

il pas évident que celles-ci, telles qu'elles sont dans leur pleine actualité, existent en propre, et sont des êtres, en relation, sans doute, mais non en confusion avec le principe dont elles émanent; et que celui-là par conséquent n'est pas un principe, qui, en créant, retire et absorbe en lui les créatures qu'il produit, mais qui les met et les maintient hors de lui et sous lui dans une condition d'existence distincte et permanente? Et pour nous en particulier n'est-il pas évident que, non seulement nous avons notre vie particulière et notre activité individuelle, mais que de plus nous en disposons comme aussi nous en répondons selon la mesure de notre liberté; et qu'ainsi, outre l'individualité, nous avons la personnalité ou le caractère d'une force qui se possède et se gouverne? Il faut donc que la cause dont nous sommes les effets, au lieu de laisser aller et s'évanouir ses effets comme de vaines et vagues ombres, les ait réalisés, vivifiés et personnifiés; il faut qu'elle ait été une cause de causes, une âme avec la vertu d'engendrer d'autres âmes, car il faut qu'elle ait eu en elle ce qui se trouve dans son ouvrage.

Comment, du reste, le miracle a-t-il dû s'accomplir? Dirons-nous avec Leibnitz (1): « *Cujus*

(1) *Principia philosophiæ*, t. 2, p. 26.

productiones sunt omnes monades creatæ aut derivatæ et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem creaturæ limitatas ? » Mais les mots *ut ita loquar* indiquent plutôt une figure qu'une véritable explication ; et il ne faudrait pas prendre à la lettre ces *fulgurations divines*, qui, entendues trop grossièrement, assimileraient la Divinité à une sorte de force physique dont les effets différeraient peu de ceux d'un fluide électrique. Il y a autre chose à tirer des paroles de Leibnitz. Le sens en est au fond : que Dieu dans sa toute-puissance et à l'état de créateur n'agit pas à demi et par essais incomplets, par développements qui se fassent attendre, et moyens qui languissent ; mais que, prompt comme la foudre, et d'un seul coup du *fiat*, il accomplit sans retard, comme aussi sans défaut, les décrets de sa raison. Rapide, libre et sûr dans tous ses procédés, maître du temps et de l'espace, son œuvre dans la main, rien ne l'empêche de la produire comme et quand il lui plaît, rien ne le borne ni ne l'arrête ; pour faire il n'a qu'à penser, qu'à vouloir sa pensée, et la création aussitôt jaillit de son sein comme l'éclair, et lui échappe en éclatantes et soudaines merveilles. La plus simple, la plus vive, la plus facile de nos conceptions nous dure et nous coûte plus à réaliser im-

parfaitement qu'à lui l'opération par laquelle il fait un monde, tout un système de mondes.

Disons aussi, et disons-le avec une insistance nouvelle, que si par ces *fulgurations* de la puissance divine on entend non seulement des actes de création, mais des *choses* créées, des phénomènes convertis en existences substantielles, des étincelles de vie qui en deviennent des foyers, des gouttes de l'Océan qui sont des germes d'êtres (1), nous abondons dans ce sens; tout ce qui peut donner l'idée de créatures qui, d'un côté, par la constitution de leur nature, se rattachent au créateur, et de l'autre, par leur individualité, leur activité personnelle, s'en distinguent et s'en séparent, nous l'acceptons avec empressement. Mais, à aucun prix, nous ne consentirions à rien de ce qui pourrait entraîner le sacrifice de l'individu, la négation de la personne; et si c'était la conséquence de l'explication que nous examinons, que l'homme et la nature dussent disparaître de l'univers comme existences réelles, et n'y demeurer que comme des apparences et de pures formes de Dieu, nous n'hésiterions pas à l'abandonner,

(1) « Oceanus is est a quo stillas tantum accepimus. — Omnis pulchritudo radiorum ejus est effluvium. » — Leibnitz, t. 1, p. 38.

quelque satisfaisante qu'elle fût d'ailleurs ; et dans ce cas, pour échapper à cette hypothèse et à toutes celles qui ont encore moins de vraisemblance, nous ne balancerions pas à nous réfugier, en y attendant la philosophie, dans le mystère de la foi chrétienne, qui, s'il ne démontre pas, contient au moins la vérité sur la création.

Mais nous ne pensons pas que la difficulté faite au système que nous préférons ait la portée qu'on lui attribue, et pousse au panthéisme une opinion dont, au contraire, la prétention avouée est de concilier dans leur vérité le créateur et la création, le caractère de chacun d'eux et le rapport qui les unit.

Ainsi, Dieu est créateur, et il ne l'est pas sans être aussi ordonnateur et conservateur. Nous ne nous arrêterons pas à le montrer, cela éclate de toute part; nous nous bornerons à dire, relativement à la conservation, que du caractère même de créateur suit celui de conservateur : car, selon l'expression de M. Cousin, la force créatrice absolue créant sans cesse et infiniment, la création est inépuisable, et se maintient constamment. Mais, d'ailleurs, comment concevoir que l'être soit mis au néant ? Le néant, qui ne peut être le commencement d'une existence, peut-il mieux en être la fin? peut-il mieux être la chose où tout

rentre et se perd, que la chose d'où tout sort? Le néant, qui n'est pas! Est-il plus dans la raison et la puissance de Dieu de faire de ce qui est ce qui n'est pas, que de ce qui n'est pas ce qui est? Convertir l'être en non-être, une quantité en *o*, une substance réelle en une négation de substance; ne rien laisser absolument, ne rien laisser dans l'espace non plus que dans la durée, abolir jusqu'au fond même et aux éléments des créatures: n'est-ce point là à la fois l'absurde et l'impossible? Mais la mort? La mort n'est pas la ruine et la réduction au néant de ce qui a l'être et la vie: pour les existences composées, c'est une pure décomposition; pour les existences unes et simples, un renouvellement de relations; mais les principes qu'elle sépare n'en subsistent pas moins, et les âmes qu'elle dégage n'en ont pas moins leur durée. Toute chose demeure en soi; les formes seules dans les corps, avec les phénomènes qui en dérivent, les rapports seuls pour les intelligences et les modifications qui en sont la suite, changent, passent, et s'évanouissent: le reste est éternel. C'était en Dieu dès l'origine, ce sera par Dieu jusqu'à la fin. Dieu est toujours en tout, quoique tout ne soit pas Dieu. Ainsi, les âmes sont immortelles, par là même qu'elles ont de l'être; et les corps (dans leurs parties) sont également immor-

tels, parce qu'eux aussi ils ont de l'être. Tout ce qui est créé l'est de quelque chose, et l'est pour être quelque chose. Qui dit créateur, dit conservateur.

Une question qui se présente encore au sujet de la création est de savoir si elle a lieu à chaque instant, ou si elle a été une fois pour toutes. Deux solutions ont été proposées : celle qui affirme la succession, et celle qui prononce la simultanéité ; celle qui partage tout en divers moments, celle qui fixe tout en un seul ; l'une imputable à Descartes, l'autre avouée par Leibnitz ; toutes deux d'accord dans l'intention d'exalter la puissance divine, mais en division sur le caractère et la preuve de cette grandeur ; la première l'établissant sur la constance à produire, la seconde sur la vertu de tout produire dès le principe ; et, par suite de cette différence, se combattant entre elles, celle-ci objecte à l'autre de borner la force de Dieu, en supposant qu'il a besoin de se mettre à l'œuvre nombre de fois ; et celle-là, de son côté, attaque l'inaction à laquelle en effet il semble qu'il soit réduit, si dès l'origine il a tout fait. Entre ces deux systèmes, pour lequel opterons-nous ? et, si nous n'embrassons ni l'un ni l'autre, que prendrons-nous, que rejetterons-nous de l'idée de chacun d'eux ?

Cherchons la vérité. Il est d'abord évident que

les choses naissent par milliers et sous une foule de formes diverses, à tous les points de la durée; et comme elles ne naissent pas par elles-mêmes, mais en vertu de quelque cause, et que cette cause est finalement celle d'où sort tout ce qui commence, il y a donc à chaque instant opération de cette cause, il y a succession de création. Mais, d'autre part, il est également clair que les êtres ainsi créés ne le sont pas sur un plan conçu au moment même, et qui n'ait pas préexisté; tous sont faits selon une loi qui était avant eux, et réglait leurs devanciers; tous rentrent dans un système établi dès le principe; nulle idée ne paraît dans quelque agent de l'univers, qui n'ait ses antécédents dans toute la suite du passé, et dont la trace ne remonte au premier jour de la création. En sorte que jamais il n'y a eu qu'un dessein, qu'un même dessein, tout complet dès l'abord, dont les faits innombrables que les siècles ont amenés ne sont qu'une variété de manifestations successives. Tout a été *pensé* une fois pour toutes; tout a été *fait* date par date; l'ordre général est primitif, il est arrêté dès le début; l'éduction a commencé, s'est poursuivie, se continue, et se continuera éternellement.

Telle est peut-être la manière de concilier entre elles les deux opinions dont il s'agit.

Demandons-nous enfin si la création est bonne, et comment peuvent s'expliquer les imperfections qu'on y remarque.

Qu'elle soit bonne, comment le nier ? La force dont elle est l'effet est la force par excellence, le bien pur et idéal. Or, le bien sort du bien : l'œuvre de Dieu ne serait mauvaise que si lui-même il était mauvais ; et, pour qu'il le fût, il ne faudrait rien moins que le partage de sa substance en deux substances distinctes, que la division de sa puissance en deux puissances à part ; il faudrait dualité, double génie dans l'Univers, génie du bien et génie du mal, principe de l'ordre et principe du désordre. Alors sans doute on concevrait que le dieu du mal eût fait le mal, et que le monde ne fût pas bon en tout ce qui viendrait de cette cause. Mais l'hypothèse est absurde, comme bientôt nous le montrerons ; et au lieu d'une dualité en combat et en guerre, il y a l'unité, le tout-être, le tout-puissant, l'infini, Dieu, en un mot, dans la plénitude de ses célestes perfections. *Lui*, il n'a créé que pour le bien.

Cependant, dira-t-on, la création n'est pas parfaite : cela est vrai, elle ne l'est pas, et, qui plus est, elle ne peut pas l'être. A moins d'être Dieu lui-même, elle doit avoir commencé, et c'est déjà un défaut ; avec sa date elle doit avoir ses

époques et son lieu; elle doit être finie et bornée de toute façon, dans sa pensée quand elle pense, dans son mouvement quand elle se meut; elle ne doit rien être complétement, rien par soi et absolument, et ce sont encore là des défauts; mais tous sont nécessaires, parce qu'il y a impossibilité à ce que le créé soit comme l'incréé. Il n'est pas dans la raison, dans la loi et l'essence des choses, que l'être premier fasse son semblable, qu'il fasse un autre lui-même, éternel, immense, infini comme lui; qu'il élève le monde à sa hauteur, le revête de ses attributs, le mette en partage de sa puissance, le divinise en un mot; il est absurde de supposer qu'il ait en lui la capacité de se reproduire dans son ouvrage tel qu'il est dans sa substance, et de donner toute sa nature aux innombrables existences qui sortent de ses mains. Le Tout-Puissant n'est tout-puissant que pour l'ordre et la vérité; il ne l'est pas pour ce qui est contradictoire et impossible. Ainsi, que les corps et les esprits, que les créatures quelles qu'elles soient n'aient pas reçu de leur auteur ce caractère de perfection qui n'appartient qu'à lui-même, il n'y a rien là que de conséquent, d'excellent et de sage.

Mais, peut-on ajouter, s'il est impossible que tout soit bien, ne serait-il pas possible que tout

fût mieux ; et, par exemple, en ce qui regarde la condition de l'homme, à quoi bon tous ces maux auxquels il est sujet ? Grande question que celle des maux et du but qu'ils peuvent avoir. Indiquons-en la solution, telle que l'entendent à la fois la religion et la philosophie. Et d'abord qu'il y ait des maux en grand nombre, inévitables et constamment mêlés au cours de nos destinées, voilà ce qu'on ne saurait nier ; mais à quelle fin tous ces maux ? voilà ce qui est plus contesté. Cependant il n'y a sur ce point que deux opinions raisonnables ; car celle d'une force aveugle qui ferait souffrir sans savoir, ou celle d'une force cruelle qui ferait souffrir pour faire souffrir, ne soutiennent pas l'examen ; elles n'expliquent et ne résolvent rien. Or, des deux autres opinions, qui, toutes deux du moins admettent une Providence, l'une conçoit la douleur comme une espèce d'expiation, comme la peine d'une vie antérieure, ou d'un péché originel transmis de père en fils, depuis le premier homme jusqu'au dernier : hypothèse d'une culpabilité dont nul souvenir ne reste, ou d'une faute qui est de naissance et non le fait de la volonté, foi mystique à un passé que rien n'atteste ou ne fait comprendre, tel est le vice de ce système. Mais, le mysticisme admis, ce système est conséquent, et il a raison de conclure

que les maux sont des punitions ; l'ordre et la justice veulent, en effet, que le méchant soit châtié, afin qu'il se corrige et se purifie. Toute la question est donc de savoir si l'homme a réellement failli dans une vie antérieure, ou si en naissant dans celle-ci il a par là même été coupable. Ramenée à de tels termes, elle est facile à résoudre, ou plutôt elle est toute résolue. Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire d'insister pour le prouver; mais, si l'on voulait plus de développements, nous prierions qu'on lût dans l'*Essai* le chapitre de M. de Maistre ; il est en partie consacré à l'examen de cette question.

Quant à la seconde des opinions dont nous avons parlé plus haut, si elle considère les afflictions comme expiatoires et pénales, c'est à la condition qu'elles se rapportent à un délit déterminé, dont l'auteur soit connu et légitimement responsable. Nul doute que dans ce monde il n'y ait bien des infortunes, qui, conséquences naturelles de la violation du droit, doivent être envisagées et appréciées de cette façon. Mais un plus grand nombre peut-être sont, non pas des châtiments, mais des préparations et des épreuves ; et c'est en quoi il nous paraît que cette seconde explication l'emporte sur la précédente. D'une part, elle reconnaît l'expiation et la punition, quand il y a

lieu à justice, quand une faute a été commise; de l'autre, en outre, elle établit qu'il y a pour l'homme, dans les maux auxquels il est sujet, éducation et avertissement, excitation par la douleur au travail et à la vertu. Ici encore nous prierons qu'on veuille bien, pour plus de développements, jeter les yeux sur le chapitre que nous avons déjà cité: le sujet y est traité avec étendue.

Il suit, dans tous les cas, de tout ce qui vient d'être dit, que, quel que soit le jugement que l'on porte sur les maux, qu'on les regarde comme des peines ou bien comme des leçons, le principe dont ils émanent est nécessairement excellent, car il ne se propose en les infligeant que de corriger ou d'améliorer.

Reste maintenant à montrer que Dieu ne veut pas le mal, bien que l'homme, sa créature, ait le pouvoir de le commettre. Or, rien de plus évident; et, pour ne pas répéter ce qui a déjà été dit en parlant du libre arbitre, nous rappellerons seulement l'idée dominante de ce morceau: c'est qu'il est mieux à la Providence d'avoir fait de l'âme humaine une providence comme elle (en petit, il est vrai), qu'un simple être providentiel; s'il est bien entendu surtout que les choses sont arrangées de manière à prévenir tout désordre excessif, et à ramener l'ordre avec le temps, au

moyen d'expiations et d'épreuves renouvelées et ménagées avec sagesse.

Puis, enfin, pour juger de Dieu, il ne faut pas ne tenir compte que des imperfections et des défauts, des vices et des excès dont cette terre est le théâtre, et qui, d'ailleurs, s'expliquent tous, comme nous venons de le faire voir, dans le sens d'un bon principe; il faut aussi avoir égard aux perfections relatives, aux vertus, aux mérites, aux biens de toute espèce que présente la création: c'est sur l'œuvre tout entière qu'on doit estimer l'ouvrier.

Ainsi Dieu est souverainement bon.

VII. *Unité de Dieu.* — Dans cette revue rapide des principaux attributs divins, celui par lequel nous finirons est l'unité, ou, pour mieux dire, l'*unicité* d'existence.

Il n'y a qu'un Dieu. Ce qui le prouve, c'est le monde. Il ne serait pas sans une force dominatrice de toutes les forces, qui, dans leur innombrable variété, les mît et les tînt en harmonie, et fît de toutes un système plein d'accord et de liaison. Ecoutons M. Cousin sur ce sujet (1) :

« Je ne puis et je ne veux point établir ici, messieurs, une théorie complète du monde extérieur,

(1) *Cours de M. Cousin*, 1828, cinquième leçon.

la métaphysique de la physique et les lois intellectuelles cachées sous les lois physiques ordinaires. Mais tous les hommes, l'ignorant comme le savant, ne voient-ils pas dans l'univers une constante harmonie? Peut-on nier qu'il n'y ait de l'harmonie dans les mouvements du monde? Ce serait nier que le monde dure, qu'il dure deux minutes: car, s'il n'y avait pas d'harmonie dans les mouvements du monde, le monde serait détruit. Or, qu'est-ce que l'harmonie? L'harmonie suppose l'unité. Et ne suppose-t-elle que l'unité? Non, messieurs : car l'unité peut produire l'harmonie, mais n'est pas l'harmonie. Il y a déjà de la variété dans l'harmonie; de plus, il y a un rapport de la variété à l'unité, il y a le mélange de l'unité et de la variété, dans une mesure parfaite : c'est là l'harmonie et la vie de l'univers. Voilà pourquoi, messieurs, vous trouvez le monde une belle chose; c'est ce rapport intime de l'unité et de la variété qui fait la beauté de ce monde; c'est ce même rapport qui, en faisant son existence, sa durée et sa beauté, fait aussi le caractère bienfaisant de ses lois : car ces lois, harmoniques en elles-mêmes, produisent de tous côtés l'harmonie. Mais ce ne sont là que des généralités. Entrez dans les détails, parcourez les sphères diverses dans lesquelles la science a divisé le monde, et

vous y retrouverez les mêmes caractères que vous avait offerts l'aspect général de la nature. Prenez la mécanique, l'astronomie, la physique ; c'est le théâtre, c'est la base même de tous les phénomènes ultérieurs. Qu'y trouvez-vous ? Deux forces à la fois opposées et liées entre elles. Vous trouvez d'abord la divisibilité à l'infini, c'est-à-dire l'expansion universelle. Or, la divisibilité à l'infini n'est pas autre chose que le mouvement de l'unité à la variété, conçu sans limites. Supposez qu'il soit réellement sans limites, savez-vous ce qui en arriverait ? la dissolution de toutes choses. En effet, si la divisibilité à l'infini n'a pas de contre-poids, tout se divise et se subdivise infiniment ; les éléments qui résultent de cette subdivision infinie se subdivisent eux-mêmes infiniment. Supposez que cette divisibilité ne s'épuise et ne s'arrête point, il n'y a plus ni contiguité dans l'espace ni continuité dans le temps ; il n'y a plus d'éléments distincts ; il n'y a plus que des quantités indéfinies, qui échappent à toute numération, à toute composition, à toute addition. Cette loi, cette tendance de la divisibilité à l'infini, est bien dans le monde, mais comment y est-elle ? A la condition d'une autre loi, celle de l'attraction universelle. L'attraction est le retour de la variété à l'unité, comme l'expansion est le mouvement

de l'unité à la variété. Et c'est parce que ces deux lois universelles sont en rapport l'une avec l'autre, et se forment l'une à l'autre contre-poids et équilibre; en un mot, c'est parce qu'elles sont en harmonie, que le monde subsiste deux minutes de suite. Montez-vous dans l'échelle de ce monde et dans les sphères diverses dont il se compose; allez-vous de la mécanique, de l'astronomie et de la physique à la chimie, à la physiologie végétale et animale, vous retrouvez ces deux mouvements et leur rapport; la cohésion et son contraire, l'assimilation et son contraire encore, avec le rapport intime qui les rapproche.»

Veut-on d'autres raisons, d'ailleurs toutes en rapport avec celles qui précèdent, on n'a qu'à regarder l'homme comme le Dieu d'un petit monde, de ce petit monde des organes qu'il n'a pas faits, mais qu'il gouverne; n'est-il pas *un* pour le gouverner? n'a-t-il pas son âme *une*, son unité de conscience, à laquelle viennent aboutir toutes les impressions qu'il reçoit et dans laquelle prennent leur source toutes les actions qu'il exécute? Et sans cela y aurait-il un corps, un système d'appareils tel que celui que nous avons? De même pour le vrai monde, pour celui qui comprend tout, serait-il ce qu'il est, s'il n'avait aussi son âme, son unité intelligente, qui le con-

stituât et le maintînt en cet état d'ordre et de concert où nous le voyons constamment? La création universelle n'est-elle pas l'idéal de cette ombre de création, qu'on appelle l'œuvre de l'homme, et manquerait-elle de quelque chose dont celle-ci serait pourvue? N'y aurait-il dans la première que pluralité et divisibilité, principe de désordre et de dissolution, tandis qu'il y aurait dans la seconde une force centrale et centralisante qui lierait et arrangerait tout?

Ne peut-on pas ajouter encore, d'après cette règle de la raison qui ne veut pas qu'on multiplie les causes sans nécessité, que, tous les faits s'expliquant bien par l'action d'une seule cause, d'une seule et même force première, en admettre deux ou un plus grand nombre n'est nullement philosophique. Or, il est clair que tout se conçoit mieux dans l'idée d'un Dieu unique que dans celle d'un Dieu multiple. Si tout, en effet, dans la matière est finalement mouvement, développement d'activité, et dans l'esprit intelligence, développement d'activité, que de part et d'autre ce développement soit créé, ait commencé, tout revient donc en dernier lieu à un principe commun, qui a tout tiré de lui, et n'a fait en se produisant que varier de mille manières l'exercice de sa puissance. Ce principe suffit à tout; un autre principe serait

inutile : il ne doit donc y en avoir qu'un.

Il n'y a qu'un Dieu, qu'un seul Dieu auquel appartiennent l'éternité, l'immensité et la vie sans limites et sans défaut; source infinie d'intelligence, d'amour et de volonté; être excellent entre tous les êtres, force parfaite entre toutes les forces, type absolu de puissance, de beauté et de sainteté, idéal de tout bien, bien suprême et inaltérable.

VIII. *Conclusion de la section.* — Voilà avec quelle existence, par delà l'homme et la nature, par delà tout ce qui est créé, au plus haut de ce qui est, l'âme humaine est en relation.

En relation avec cette existence, elle n'a plus ses facultés bornées dans leur exercice à l'ordre physique et à l'ordre social, elle les étend à l'ordre divin, de la terre elle les élève au ciel; et le vrai et le bien que jusque là elle n'avait trouvé que sous forme finie et localisée, pour ainsi dire, dans la nature et l'humanité, maintenant c'est dans leur sublime et céleste infinité, c'est dans leur plus haute idéalité, c'est dans leur substance et leur principe qu'elle les atteint et les saisit. Aussi, quand elle s'y applique avec l'ardeur et la pureté digne d'un aussi saint objet, est-elle bien autrement intelligente, bien autrement aimante que quand elle réduit et termine aux choses d'ici-bas

ses pensées et ses affections : la science et l'amour de Dieu sont excellents entre tous les autres.

Religieuse, l'âme entre donc dans une sphère nouvelle de vie et d'activité, où sans doute elle ne cesse pas, où elle ne doit pas cesser son double développement physique et social, mais où elle le continue pour l'étendre, le compléter et le sanctifier en vue de Dieu, auquel elle le rapporte. Dans son union avec la nature elle s'ouvre certainement une assez vaste carrière; dans son union avec ses semblables elle s'en ouvre une plus vaste encore, et en même temps plus élevée; mais dans son union avec la Divinité c'est en quelque sorte l'immensité et l'éternité qu'elle a devant elle; et son mouvement de connaissance, d'amour et d'adoration, en présence de cette vérité et de cette bonté absolues, est sans bornes, sans fin, et ne s'épuise jamais : c'est-à-dire que, plus elle comprend cette vérité des vérités, plus elle trouve à y comprendre; et que, plus elle s'attache à cette bonté des bontés, plus elle a d'amour à lui vouer; en d'autres termes, tout ce qu'elle déploie de puissance d'esprit et d'énergie de cœur à l'égard de la création, elle le recueille, l'épure et l'exalte jusqu'à l'infini pour l'adresser au créateur. Aussi l'âme n'est jamais plus âme que quand elle est sincèrement et sé-

rieusement religieuse ; si elle a à être parfaite, c'est par la piété qu'elle le devient, puisque la piété n'est que l'idéal de l'intelligence et de la sensibilité s'élevant de l'homme et du monde, qu'elles ne délaissent cependant pas, à Dieu, leur dernière fin, l'objet souverain de leur aspiration.

Concluons donc, en disant que l'âme, que nous avons reconnue pour une force appelée à développer ses facultés au sein de la nature et de la société, l'est à plus forte raison à les développer dans ses rapports avec la Divinité.

Ainsi l'âme, qui est *en elle-même* intelligente, sensible et libre, est, en outre, dans ses *relations* physiques (il faut entendre propre à modifier la nature et à en être modifiée), sociale et religieuse; et dans chacune de ces relations elle fait des applications de son intelligence, de sa sensibilité et de sa libre volonté.

Voilà en résumé ce que nous enseigne la psychologie ou l'étude de l'âme considérée *telle qu'elle est ;* c'est maintenant à la morale, en partant des données de la psychologie, à nous la montrer *telle qu'elle doit être.*

REVUE GÉNÉRALE DE L'OUVRAGE.

Au moment de terminer et de livrer au public cette seconde édition, nous éprouvons le besoin de nous rendre compte à nous-mêmes, et de rendre compte à nos lecteurs, des principales modifications que présente cette édition comparée avec la première, dont elle diffère en plus d'un point.

Nous ne dirons rien de celles qui se rapportent au partage et à l'indication des questions à traiter. Il suffira, pour les remarquer, de jeter un coup d'œil sur la *Table des matières*, qui les résume et les constate (1).

(1) Il semble cependant nécessaire d'expliquer ici en quelques mots le système de division de titres et de sous-titres que nous avons adopté. Ce système le voici :

Tout l'ouvrage est en deux *livres*, dont le premier a pour titre : *De l'âme considérée en elle-même et dans ses différentes propriétés*; et le second : *De l'âme considérée dans ses rapports*.

Chacun de ces livres est divisé en plusieurs sections.

Le premier en contient deux, l'une ayant pour titre : *De l'âme considérée dans ses propriétés premières*; l'autre : *De l'âme considérée dans ses propriétés secondes*.

Nous ne dirons rien non plus de celles qui ne sont relatives qu'à la forme, qu'au style. Quoique nombreuses et diverses, quoique parfois assez étendues, puisqu'il arrive qu'elles portent sur des morceaux entiers, elles ne sont pas assez importantes pour qu'il soit nécessaire de les noter; nous nous bornerons à reproduire une réflexion de l'*Avis* qui précède la *Préface :* c'est que, si nous étions dans un temps où l'on prît plus garde aux mots, où la critique vraiment littéraire fût plus en crédit et mieux accueillie, nous aurions certainement eu, d'après les conseils que nous aurions reçus, plus et mieux à refaire, et notre livre y eût gagné; mais c'est à peine si sous ce rapport nous avons eu quelques secours, et si quelques justes généralités nous ont servi de di-

Le second en contient trois avec ces titres : 1° *De l'âme considérée dans ses rapports avec la nature ;* 2° *De l'âme considérée dans ses rapports avec la société ;* 3° *De l'âme considérée dans ses rapports avec Dieu.*

Chaque section a ses chapitres, et chaque chapitre, quand il y a lieu, ses paragraphes et ses numéros.

Nous n'en donnerons ici ni la liste ni les titres, parce qu'on les trouvera dans la *Table ;* nous nous bornons à les mentionner comme fractions des sections. Cette simple indication suffit pour faire comprendre comment se complète notre plan de partage et de classification.

rection. Le plus souvent, nous n'avons eu que notre propre jugement pour redresser notre jugement; et on sait combien, surtout en matière d'expressions, cet appel solitaire de soi-même à soi-même est incertain et faillible. Aussi est-ce notre sentiment que, malgré toute l'application que nous avons mise à cette œuvre, parfois assez ingrate, nous avons plus à corriger que nous n'avons corrigé, et que notre tâche imparfaite demanderait de nouveaux soins, et des soins dirigés par des avertissements plus sérieux, plus développés et plus précis.

Quant aux choses elles-mêmes, voici, en les parcourant dans l'ordre selon lequel elles sont exposées, les différences les plus notables qui distinguent les deux éditions :

Dans la première, nous avions négligé de dire expressément, et nous n'avions qu'indiqué, ce que nous entendions par philosophie; dans la seconde, nous avons essayé de réparer cette omission, et dans quelques lignes de début qui résument, au reste, des développements que nous avons donnés ailleurs(1), nous avons proposé une définition suffisante, quoique encore imparfaite, de la science dont nous allions traiter. C'est une expli-

(1) Voir la *Logique*, page 287.

cation qui n'a rien de bien systématique et de bien profond, mais qui convient, comme introduction, aux idées qu'elle précède et dont elle prépare l'intelligence (1).

Nous nous étions fait à nous-mêmes et d'autres nous avaient fait une objection à laquelle nous n'avions pas d'abord assez nettement répondu : cette objection est celle qui porte sur l'ordre d'observation que nous avons adopté dans l'étude et l'examen des diverses propriétés de l'âme, assignant le premier rang à l'activité, à l'unité et à l'identité personnelle, le second à l'intelligence, à la sensibilité et à la liberté. Nous avons insisté sur la discussion de cette objection, et nous pensons avoir présenté quelques raisons qui justifient le plan que nous avions suivi et que nous avons maintenu, tout en disant qu'il pouvait être et comment il pouvait être modifié et changé (2).

Nous avons aussi fait effort pour mieux marquer et mieux éclaircir la distinction à établir entre les propriétés premières et les propriétés secondes de l'âme, entre ses attributs et ses facultés (3).

(1) Tome 1, pages 1, 2 et 3.
(2) Tome 1, page 11 et suivantes.
(3) Tome 1, pages 17 et 18.

Nous avons également tâché d'apporter de nouvelles preuves de la constante activité du moi, même au sein des circonstances où la conscience ne l'atteste plus; et ces preuves, nous les avons tirées de faits dont la nature serait inexplicable s'ils n'avaient pas pour raison cette énergie, latente sans doute, mais incessante et continue, qui est l'essence même de l'âme. Tels sont, par exemple, ces souvenirs soudains et ces vives imaginations qui succèdent immédiatement à l'état du profond sommeil (1).

Dans la théorie de l'intelligence, nous n'avions pas, la première fois, assez clairement montré en quoi consiste l'acte général, ou si l'on veut le phénomène caractéristique de cette faculté. Cette fois, à l'aide d'un chapitre qui est placé dans la *Logique*, mais qui appartient à la psychologie; nous espérons avoir mieux expliqué comment cet acte ou ce phénomène est l'idée-jugement, c'est-à-dire la combinaison de la notion et de l'affirmation, de laquelle il résulte qu'il n'y a pas, en réalité, d'affirmation sans notion, ni de notion sans affirmation (2).

Dans la même théorie, il y avait aussi, quant

(1) Tome 1, page 30.

(2) Tome 1, pages 89 et 93.

à la question de l'acquisition des idées, plusieurs défauts d'exposition qui pouvaient y répandre une certaine obscurité : nous avons essayé de les corriger, ou du moins de les affaiblir. Ainsi, après avoir fait sentir toute l'importance de cette question, qui, psychologique au début, finit par être ontologique (1), nous avons plus expressément insisté sur la méthode propre à la résoudre légitimement ; et, pour qu'on comprît mieux cette méthode, après l'avoir définie, nous avons reproduit l'excellente analyse qu'en a donnée M. Cousin dans une de ses leçons)2).

Sur le même sujet, après avoir rapporté l'opinion de Descartes, nous avons cité une de ses lettres, dans laquelle il détermine le sens le plus raisonnable dans lequel il faut la prendre (3).

Abordant ensuite nous-mêmes ce sujet si controversé, nous avons reconnu que, pour parvenir à une classification plus exactement psychologique des différentes espèces d'idées dont il s'agirait ensuite d'assigner l'origine, il fallait les observer beaucoup plus dans les caractères qu'elles tiennent de leur *sujet*, que dans ceux qui leur vien-

(1) Tome 1, page 93.
(2) Tome 1, page 95.
(3) Tome 1, page 102.

nent de leur rapport avec leur *objet*. En relisant ce passage, qui nous paraît un peu court, nous regrettons de n'y avoir pas mieux développé notre pensée; bien comprise, il nous semble qu'elle doit servir à une solution plus facile du problème. En effet, il arrive qu'en classant les idées pour en rechercher l'origine, on regarde plus à ce qu'elles sont quant à leur *objet* que quant à leur *sujet*; or ce qu'elles sont quant à leur *objet*, ce n'est pas ce qu'elles sont en elles-mêmes et comme idées, c'est ce qu'elles sont comme idées de tel ou tel ordre de choses, comme idées de choses physiques, humaines ou religieuses; et ce qu'elles sont sous ce point de vue ne peut donner aucune lumière sur leur principe et leur état premier. Les caractères qu'elles offrent alors, résultat de la présence et de l'action de certains êtres, portent, si l'on peut ainsi parler, la marque de ces êtres, mais n'ont pas traces du développement et de la marche de l'esprit dans le travail de la connaissance; plus *externes* qu'*internes*, ils révèlent bien plutôt la nature et la manière d'être de la réalité pensée que celles de la réalité pensante. Nous croyons donc qu'il importe dans le problème dont il s'agit de bien distinguer entre elles ces deux sortes de classifications, et de s'en tenir sévèrement à celle qui n'a en vue que les

caractères *internes* et propres des idées (1).

C'est en conséquence de cette remarque, que nous avons conservé, mais en la faisant ressortir, parce que sous sa première forme elle était trop effacée, la classification des idées en idées d'*intuition*, d'*induction* et de *déduction*. En même temps nous avons tâché d'analyser avec plus de précision, de rigueur et de développementles c irconstances caractéristiques de ces différentes espèces d'idées, d'abord dans leur état actuel, puis dans leur état primitif, et enfin dans la transition de leur état actuel à leur état primitif (2).

En passant du fait de l'acquisition à celui de la conservation et de la reproduction des idées, nous avons peu modifié l'explication que nous avions d'abord donnée de la faculté dont il dérive; cependant il était un point qui demandait à être éclairé, c'était celui qui a rapport à l'action de l'intelligence pendant le temps où elle retient, où elle tient prêtes au rappel, mais ne rappelle pas encore les idées qui lui sont confiées. Nous avons appuyé l'opinion que nous avons embrassée d'une autorité à laquelle plus d'une fois nous avons eu recours, de l'autorité de Leibnitz, dont

(1) Tome 1, page 107.

(2) Tome 1, pages 108, 121, 139 et 165.

nous avons cité plusieurs passages qui sont tout à fait dans notre sens (1).

Après avoir exposé la théorie de l'intelligence, sans cependant avoir parlé, au moins expressément, de la conscience, des sens, de la foi au témoignage des hommes, de la réflexion, de l'entendement, de l'esprit, du génie et d'une foule d'autres fonctions ou attributions de l'intelligence, il nous restait à montrer comment tous ces faits divers, simples variétés ou conséquences de faits plus généraux qui avaient été expliqués, ne demandaient pas par là même une explication à part, et ne pouvaient donner lieu à une théorie nouvelle, mais seulement à l'application de la théorie dont ils dépendaient. Nous avons à peu près tout refait du chapitre consacré à ces sortes d'éclaircissements, et nous croyons que maintenant il ne paraîtra pas que nous eussions dû traiter spécialement de chacun de ces faits (2).

Nous avons eu moins à changer dans la théorie de la sensibilité que dans celle de l'intelligence. Toutefois il est deux points, l'un surtout, sur lequel nous désirons appeler l'attention du lecteur.

Nous avons en premier lieu cherché à déter-

(1) Tome 1, page 188.

(2) Tome 1, page 216.

miner la nature de l'objet de la faculté de sentir; il en est résulté plus de facilité pour déterminer à son tour le développement de cette faculté, ce que nous avions trop négligé dans la première édition (1).

En second lieu, mais c'est là une modification beaucoup plus grave, nous avons retranché tout un morceau sur l'*amour de soi*, pour le remplacer par un chapitre dans lequel, considérant le principe même de la sensibilité, nous reconnaissons qu'il consiste dans l'amour de son bien, dans l'amour du bien, ou, plus simplement, dans l'amour. Quoiqu'au fond sans doute ce ne soit pas là une variation réelle, cependant, au moins dans la forme, elle est assez remarquable pour que nous priions qu'on y ait égard. Elle est d'ailleurs l'expression d'une variation analogue qui s'étend à toutes les parties de la théorie de la sensibilité, à laquelle elle sert de conclusion et de dernière raison (2).

En ce qui regarde la liberté, nous n'avons à noter que quelques additions peu considérables; néanmoins il en est une qui mérite attention; elle consiste en quelques pages, dans lesquelles, avant

(1) Tome 1, page 237.
(2) Tome 1, page 326.

d'observer la liberté en elle-même et dans ses phénomènes, nous commençons par faire voir qu'elle n'a pas d'autre objet que l'objet même des facultés auxquelles elle sert de règle, qu'elle n'a pas d'autre action; mais que, ce qui la distingue, c'est qu'elle a la possession et la direction de cette action; qu'ainsi elle prête à l'intelligence et à la sensibilité un caractère de moralité et d'imputabilité que d'elles-mêmes elles n'auraient pas; de sorte qu'elle est réellement la faculté des facultés, ou l'âme même à l'état d'une force qui se gouverne dans le développement de son activité (1).

Arrivés à la question de la prescience et de la liberté, nous avons d'abord essayé d'exposer dans un meilleur ordre les principaux systèmes relatifs à cette question; nous avons ensuite opposé de nouvelles objections à ceux d'entre eux que nous repoussons, et appuyé de nouvelles raisons celui vers lequel nous inclinons (2).

Nous avons terminé ce chapitre par une conclusion qui en rappelle, en rapproche, en résume toutes les idées principales, ainsi, au reste, que nous l'avons fait pour chacun des autres chapitres (3).

(1) Tome 2, page 1.
(2) Tome 2, pages 69 et 75.
(3) Tome 2, page 101.

Dans cette division de l'ouvrage, qui a pour sujet l'âme considérée dans ses rapports avec la nature, la société et la Divinité, il est plusieurs explications ou additions, soit dans le texte, soit dans les notes, qu'on pourra reconnaître, mais dont nous ne tenons pas compte ici, parce que si, à leur place, elles sont utiles, prises en elles-mêmes, elles ont moins d'importance. Mais il en est d'autres de plus de valeur que nous ne devons pas oublier, deux surtout que nous sommes d'autant moins disposé à négliger, qu'elles ne nous appartiennent pas; puisque l'une, relative à la doctrine phrénologique, est empruntée à M. Gueneau de Mussy (1); et que l'autre, relative à l'unité d'organisation dans les différents animaux, est tirée d'une leçon de M. Cuvier (2).

Il est également tout un morceau, par lequel nous avons remplacé le morceau correspondant de la première édition, que nous devons mentionner, quoiqu'il soit loin de nous paraître satisfaisant et suffisant; mais il est nécessaire d'en dire un mot pour expliquer comment il est si court et tout à fait hors de proportion avec d'autres parties de l'ouvrage, auxquelles il semblerait de-

(1) Tome 2, page 142.
(2) Tome 2, page 200.

voir répondre. Il s'agit du morceau dans lequel nous considérons les rapports de l'âme avec la société. Nous l'aurions plus développé si le sujet n'en eût pas été si familier et si simple, si peu sujet à contestation; si surtout nous ne l'eussions pas traité assez longuement en morale. Toutefois, en y repensant, nous avons quelque crainte d'avoir un peu trop cédé à un mouvement de précipitation en évitant de reproduire les raisons qui expliquent la constitution, l'excellence et le but de la société. On les trouvera sans doute ailleurs (1), mais leur vraie place était ici, et c'est une faute de ne pas la leur avoir donnée. Indiquons néanmoins cette *section* comme entièrement refaite et refondue (2).

Nous n'avons plus, pour finir cette espèce de relevé des principaux changements apportés à notre ouvrage, qu'à noter quelques pages relatives à la question du caractère de créateur dont Dieu est revêtu; elles étaient nécessaires à l'éclaircissement de certains points de la solution que nous avons adoptée. Il s'agissait, en effet, de montrer comment Dieu, tirant de lui-même, comme force productrice, les êtres qu'il crée, n'en fait pas seu-

(1) Voir la *Morale*, chapitre 3, page 140.
(2) Tome 2, page 239.

lement des actes, mais des agents, mais des forces, mais de vraies causes à son image, qui ont, une fois créées, leur substance et leur action propres, leur existence et leur vie distinctes, leur individualité et même leur personnalité. Nous avons essayé de répandre quelque lumière sur ces points obscurs; nous avons du moins témoigné de notre ferme intention de subordonner tout système sur la création à ces deux idées fondamentales, 1° celle des créatures conçues comme individus, 2° celle du créateur conçu comme auteur d'individus (1).

Ainsi, en somme, sous le triple rapport 1° de l'ordre matériel et typographique, 2° de l'expression, 3° de la pensée, le *Traité de psychologie* a reçu d'assez importantes et d'assez diverses modifications; ce sont, nous l'espérons, des perfectionnements et des améliorations dont nous sauront quelque gré les juges qui nous liront, et dont éprouveront quelque bien les disciples que nous aurons. Sans doute, il y avait mieux à faire, et nous aurions mieux fait si, au lieu de simplement retoucher et réparer l'ouvrage que nous publions, nous l'avions complétement renouvelé et refondu : c'eût été alors,

(1) Tome 2, page 286.

en effet, une tout autre composition à concevoir et à exécuter ; et peut-être qu'aujourd'hui, avec plus d'expérience des matières philosophiques, plus de connaissance des systèmes auxquels elles ont donné naissance, plus de maturité et de force, plus d'études et de lumières, serions-nous plus capables de comprendre et d'exposer toutes les faces de notre sujet ; si nous avions à recommencer le livre qui en traite, il est probable que nous y apporterions plus d'art et d'habileté. Mais on ne recommence guère un tel livre : on le modifie, on le corrige, on l'augmente ou on le diminue, mais on en conserve le fonds et la forme générale ; on le rectifie, s'il se peut, dans le sens du premier plan, mais on ne le réédifie pas. Nous comparerions volontiers le travail que nous avons tenté à celui d'un architecte qui, ayant à restaurer un édifice dont il serait l'auteur, profiterait de l'occasoin pour en rétablir ou en fortifier certaines parties moins solides, pour y opérer certaines distributions mieux entendues et plus convenables, pour y répandre un meilleur jour, mais qui n'entreprendrait pas de le reconstruire de sa base à son faîte et de le remplacer par un édifice complétement nouveau. C'est de la même manière à peu près que nous avons restauré et retouché cet ouvrage. Nous l'avons appuyé de

quelques preuves nouvelles, nous l'avons enrichi de quelques nouveaux développements, nous y avons, au besoin, percé des portes et des fenêtres, mais sans en faire un autre ouvrage, sans lui donner d'autres fondements et une autre ordonnance générale. En nous efforçant de le mettre à l'abri des plus graves critiques auxquelles il pouvait donner lieu, nous n'avons cependant innové que dans les limites et dans le sens de notre première conception.

Maintenant que nous avons achevé la tâche que nous nous étions imposée en publiant cette édition, il nous reste à remercier le public qui nous juge de l'accueil bienveillant qu'il a fait à la première, et à solliciter pour celle-là l'intérêt et l'attention qu'il a accordés à celle-ci.

FIN.



TABLE.

TABLE
DES MATIÈRES.

TOME PREMIER.

Pages.

AVIS POUR LA SECONDE ÉDITION. 5

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

Dessein et esprit de cet ouvrage. — Comment il se rattache à l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*. — Indication des questions qui y sont traitées. — De leur ordre et de leur liaison. — Comment un nouvel ouvrage, la *Morale*, est la conséquence de celui-ci. ix

LIVRE PREMIER.

DE L'AME CONSIDÉRÉE EN ELLE-MEME ET DANS SES DIVERSES PROPRIÉTÉS.

PREMIÈRE SECTION.

DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS SES PROPRIÉTÉS PREMIÈRES ET ESSENTIELLES.

CHAPITRE I.—DÉTERMINATION DE L'OBJET DE CET OUVRAGE.

De quelques définitions de la philosophie; amour ou

recherche de la science; science des principes; science de Dieu, de l'homme et de la nature en eux-mêmes et dans leurs rapports; science plus particulière, qui a surtout l'homme pour objet, en le considérant, toutefois, non seulement en lui-même, mais aussi dans ses relations avec Dieu et la nature. — C'est ce dernier sens que nous suivrons. — La philosophie sera donc pour nous, avant tout, un traité de l'homme, ou de l'âme envisagée sous ses divers points de vue, une psychologie avec ses applications. — Réalité et évidence de l'âme ou du *moi*, qui est l'âme à l'état de conscience. 1

CHAPITRE II.

DISTINCTION ENTRE LES QUALITÉS PREMIÈRES ET SECONDES DE L'AME.

Qualités premières : Activité, unité, identité personnelle. Qualités secondes : Intelligence, sensibilité, liberté. Pourquoi les unes sont premières et les autres secondes. — Celles par lesquelles il convient de commencer l'étude de l'âme. — D'un autre ordre qu'on pourrait suidans cette étude. 9

CHAPITRE III.

DE L'ACTIVITÉ DE L'AME; SI ELLE EST CONTINUELLE; COMMENT ELLE SE CONCILIE AVEC LA PASSIVITÉ.

Ce qu'il faut entendre ici par activité. — Comment il y

a activité dans toutes les facultés de l'âme, et comment l'activité est essentielle à l'âme, qu'elle soit ou non accompagnée de conscience et de liberté. — Différentes raisons qui le prouvent. — Comment la passivité, loin d'être une contradiction, est une condition de l'activité. 23

CHAPITRE IV.

UNITÉ ET SIMPLICITÉ DE L'AME.

§ 1. — Doctrine.

L'unité de l'âme ou du moi démontrée par la variété même de ses facultés et par celle des organes avec lesquels elle est en rapport. — Que cette unité ne peut être assimilée à aucune espèce de collections, juxtapositions, ou combinaisons, prises soit dans l'espace, soit dans le temps; qu'elle n'est pas un composé, mais la pure et vraie unité, la simplicité, l'immatérialité. 36

§ 2. — Objections et réfutations.

Deux objections principales : 1° que la matière peut penser, ou plus généralement que le physique peut être la cause du moral; 2° qu'il l'est en effet, puisque le moral est dans une dépendance constante du physique. — Réponse à la première objection : Le physique ne peut être la cause du moral, parce que les phénomènes moraux sont d'un autre caractère et d'un autre ordre que les phénomènes

physiques. — Réponse à la deuxième objection : Le moral ne dépend pas absolument du physique, et le physique dépend du moral au moins autant que le moral dépend lui-même du physique ; il n'y a de l'un à l'autre qu'action et réaction, il n'y a pas production. 43

CHAPITRE V.

IDENTITÉ PERSONNELLE.

Comment se reconnaît cette identité. — Comment elle s'explique. — Comment elle se concilie avec la pluralité et la variété des actes et des états de l'âme. — Comment elle est une des conditions de la responsabilité morale et de l'immortalité. — Qu'elle est aussi une preuve de l'immatérialité. 58

DEUXIÈME SECTION.

DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS SES PROPRIÉTÉS SECONDES OU DANS SES FACULTÉS.

CHAPITRE I. — DE L'INTELLIGENCE, OU DE LA FACULTÉ D'ACQUÉRIR, DE CONSERVER ET DE COMBINER LES IDÉES.

§ 1. — De l'intelligence comme faculté d'acquérir les idées ; intuition, induction, déduction.

I. — Que les faits de l'intelligence sont les premiers à étudier, parce qu'ils précèdent et expliquent les autres.

En effet, on n'aime pas, on ne s'émeut pas avant de connaître et de se connaître; on ne se possède pas non plus avant de se connaître. II. — De l'objet de l'intelligence; de l'évidence et de la certitude qui lui sont propres. Que cet objet est la vérité ou la réalité devenue manifeste et positive. — Système qui fait de cet objet une détermination ou un produit de la pensée. — Que l'évidence et la certitude sont : l'une, la propriété qu'ont les choses de paraître et de se faire voir; l'autre, celle de se faire croire; qu'elles provoquent dans l'esprit, l'une la notion, l'autre l'affirmation ; de leur intime union; de leurs différentes espèces et de leurs divers degrés. III. —De l'acte de l'intelligence en général; de la notion, de l'affirmation et de leur rapport; de l'idée et du jugement. Comment ils se nuancent et se caractérisent en raison de l'évidence et de la certitude auxquelles ils répondent. IV.—Des différentes circonstances que présente l'acte de l'intelligence dans l'acquisition des idées, ou de l'origine et de la formation des idées. — Importance de la question, qui commence par être psychologique, et finit par être ontologique. — Méthode à suivre en la traitant; aller de l'actuel au primitif. — Des idées innées. 85.

V. — Des idées d'intuition. — Qu'il y a de ces idées dans notre esprit; exemples ; qu'elles y ont pour caractères la spontanéité, une conformité naïve avec le vrai,

la particularité et la complexité; description de ces caractères.—Du principe qui produit ces idées, et comment il agit pour les produire. 108.

VI. — Idée d'induction *à priori.* — Pareillement qu'il y a de ces idées dans notre esprit; comment elles y s'y distinguent des idées d'induction *à posteriori* : exemples; énumération des principales. — Que leurs caractères sont la spontanéité, leur conformité nécessaire au vrai, leur généralité immédiate et absolue; description de ces caractères. — Du principe qui produit ces idées; comment il agit pour les produire. 121.

VII. — Des idées d'induction *à posteriori*. — Que ces idées sont dans notre esprit, et qu'elles y ont pour caractères la réflexion, une certaine possibilité d'être fausses et inexactes, une généralité médiate contingente; description de ces caractères. — Explication en conséquence de la formation de ces idées par l'acte complexe de l'*observation*, se composant de quatre actes partiels, qui sont: 1° l'*application*, 2° la *distinction*, 3° la *composition*, 4° la *décomposition*; par l'acte de la *comparaison*; et enfin par celui de la *généralisation*. — Description de tous ces actes. — Classi fications et lois; raison de leur constance tirée du principe de substance et de celui de causalité. 138.

VIII. — Idées de déduction. — Que ces idées sont dans

notre esprit; qu'elles y ont pour caractères la réflexion, la propriété d'être contenues dans quelque idée plus générale, d'être en conséquence moins génér ales, et de participer, quant à leur valeur, de la valeur même des idées dont elles sont des conclusions. — Par quel procédé elles sont produites, ou du raisonnement sous ses différentes formes; de l'*analyse* et de la *synthèse* dans le raisonnement; appréciation de l'une et de l'autre. 165.

§ 2. De l'intelligence comme faculté de conserver les idées, ou de la mémoire.

I. — De la mémoire en général. — En quoi consiste l'acte de la mémoire; comment il s'explique, 1° raison, identité personnelle, 2° raison, activité continuelle quoique insensible de l'intelligence; citations de Leibnitz, à ce sujet, 3° raison, la présence dans l'esprit de quelque idée qui ait rapport avec l'idée à rappeler, et qui la réveille. 178.

II. — De la réminiscence. — Ce qu'elle est, et comment elle s'explique relativement à la mémoire. — De son usage dans la poésie et dans la science. 191.

III. — De l'association des idées. — Commencer par renvoyer à D. Stewart pour la description et l'analyse détaillées et approfondies de ces espèces de souvenirs.

— Résumé de sa théorie. — Explication dans leurs effets des diverses associations d'idées. 196.

§ 3. — De l'intelligence comme faculté de combiner les idées, ou de l'imagination.

I. — En quoi consiste l'imagination; en quoi elle diffère de la mémoire. — Que son domaine est à la fois le monde physique et le monde moral. — Si elle est surtout la faculté du poète, elle est aussi celle du savant, au moins dans une certaine mesure. — Comment s'explique l'imagination. 204.

§ 4. — Fin et conclusion du chapitre.

I. — De diverses facultés qu'on attribue à l'intelligence, comme la conscience, les sens, la foi au témoignage des hommes, l'attention, la réflexion, etc., et qui ne sont pas, à proprement parler, des facultés, mais des modifications ou des combinaisons des facultés générales de l'intelligence. — Explication dans ce sens, 1° de la conscience, qui n'est que l'intelligence appliquée au *moi;* 2° des sens, ou de la perception externe, qui n'est que l'intelligence appliquée au monde matériel; 3° de la foi au témoignage des hommes, qui n'est encore que l'intel-

ligence dans sa détermination à accepter les idées qu'on lui affirme être vraies. — Explication analogue de l'attention et de la réflexion, du génie et de l'esprit ; de l'ignorance, du préjugé et de l'erreur. — D'où il suit que la théorie de l'intelligence, précédemment exposée, embrassant tous ces faits et tous les faits semblables, a toute la généralité qu'elle doit avoir. 216.

CHAPITRE II.

DE LA SENSIBILITÉ, OU DE LA FACULTÉ DE JOUIR, DE SOUFFRIR, ETC.

§ 1. — De la sensibilité considérée dans ses phénomènes les plus généraux.

I. — De la sensibilité quant à son objet, et de ses phénomènes divers à la suite de la perception de cet objet ; de la joie, de l'amour et du désir ; de la douleur, de la haine et de l'aversion. — Que l'objet de la sensibilité est toujours quelque chose de conçu comme modifiant notre nature, et la contrariant ou la favorisant dans ses tendances et dans sa loi. — Explication des divers mouvements de la sensibilité en présence de cet objet : dilatation ou joie, expansion ou amour, attraction ou désir ;

contraction ou douleur, concentration ou haine, répulsion ou aversion. 236.

II. — Des mêmes phénomènes à la suite de la prévoyance, de la mémoire et de l'imagination. — A la suite de la prévoyance ils deviennent l'espérance ou la crainte; à la suite de la mémoire, la réjouissance ou le regret; à la suite de l'imagination, toutes les émotions qu'on peut éprouver relativement à des biens ou des maux fictifs. — Ce qui arrive quand on croit à ces biens ou ces maux fictifs, comme s'ils étaient réels. 248.

III. — Des mêmes phénomènes sous le point de vue de leur durée. — Que, sous ce point de vue, la joie, l'amour et le désir, la douleur, la haine et l'aversion, dans toutes leurs combinaisons et toutes leurs directions, tendent à s'affaiblir graduellement; explication du fait, exception apparente et explication de cette exception. 258.

IV. — Caractère que prennent les mêmes phénomènes quand ils naissent de faux jugements. — Ils naissent de faux jugements quand on juge mal, soit de la réalité, soit de la valeur des biens et des maux : les affections, dans le premier cas, sont absurdes et folles; dans le second, elles ne sont que mal réglées, mal proportionnées à leur objet. — En quoi consistent les affections vraies et bien réglées. 271.

§ 2. — **De la sensibilité considérée dans les phénomènes particuliers qui dérivent et résultent de ses phénomènes généraux.**

I. — Des affections relatives à la nature. — Elles se rapportent à des objets physiques; consistent en général dans des *appétits* et des *répugnances*, dans des *goûts* ou des *dégoûts*, qui se nuancent, toutefois, selon les qualités de leurs objets; comment elles se distinguent des affections sociales. 281.

II. — Des affections relatives à la société. — Il y a d'abord celles qui existent d'homme à homme, et qui sont purement sociales; puis celles de peuple à peuple, de citoyen à citoyen, et enfin celles d'époux à époux, de parents à enfants, de frères à frères, d'ami à ami, de bienfaiteur à obligé. — Caractères généraux de cette classe d'affections; caractères distinctifs de chacune des espèces dont elle se compose. — Comment s'expliquent les affections malveillantes de cette classe. 288.

III. — Des affections relatives à Dieu. — Leur caractère et leur raison; comment, religieuses en général, elles deviennent par exception impies et sacriléges. 314.

IV. — Affections sympathiques et antipathiques; leur caractère et leur raison. 319.

§ 3. — De la sensibilité dans son principe.

Que tous les phénomènes de la sensibilité reviennent en dernière analyse à la joie et à la douleur ; que la joie et la douleur naissent elles-mêmes de l'amour, lequel, dans sa pureté, n'est que l'inclination de l'âme au bien. 326.

TOME DEUXIÈME.

SUITE DE LA IIe SECTION DU LIVRE Ier.

CHAPITRE III. — DE LA LIBERTÉ, OU DE LA FACULTÉ DE SE POSSÉDER, DE DÉLIBÉRER, DE VOULOIR ET D'EXÉCUTER.

§ 1. — De la liberté considérée psychologiquement.

I. — Si la liberté est vraiment une faculté. — Comment il faut entendre qu'elle est une faculté; elle est la faculté des facultés, ou l'âme *se possédant* dans ses diverses facultés. 1

II. — Que l'âme n'est pas toujours libre; principaux états dans lesquels elle ne l'est pas. — Elle ne l'est pas dans le sommeil, dans l'évanouissement, dans la folie; elle ne l'est pas ou l'est très faiblement dans l'ivresse, la rêverie, l'inspiration, dans l'habitude, dans l'instinct, surtout l'espèce d'instinct auquel elle se livre sans le savoir. 5

III. — Quand et comment l'âme est libre. — Elle est libre quand elle passe d'un de ces états à un état opposé ; et elle passe d'un de ces états à l'état opposé : 1° à l'aide de la conscience ; 2° à l'aide de la possibilité que lui laissent les choses de se posséder ; 3° à l'occasion de quelque douleur qu'elle éprouve. 14.

IV. — Première manifestation de la liberté : la possession de soi-même, ses degrés et ses limites. — Que, placée dans les conditions favorables à la liberté, l'âme en commence le développement par la *possession de soi-même*. Il faut, en effet, avant de délibérer, de vouloir, etc., se posséder, être maître de soi. — Mais on n'est pas maître de soi au point de se faire une autre nature et d'autres relations que celles qu'on a reçues de Dieu ; de là les limites nécessaires de l'empire qu'on a sur soi. Et puis on est plus ou moins maître de soi selon que dans ces limites on fait plus ou moins d'efforts pour étendre l'empire de soi ; de là les degrés de cet empire. 19.

V. — Deuxième manifestation de la liberté : délibération, ses caractères. — En quoi consiste la délibération ; elle se résout en un jugement qui est douteux, probable ou certain. 29.

VI. — Troisième manifestation de la liberté : la volonté, ses caractères. — En quoi consiste la volonté ; de la volonté molle et languissante ; de la volonté plus pro-

noncée ; de la volonté vraiment ferme ; de tous ces caractères de la volonté considérés dans les individus et dans les sociétés. 32.

VII. — Quatrième manifestation de la liberté : le pouvoir, ses applications et ses degrés. — En quoi consiste le pouvoir ; ce qu'il est dans ses applications aux facultés morales, aux facultés physiques, et par celles-ci aux forces du monde extérieur ; buts qu'il peut se proposer dans ces différentes applications ; ses degrés se mesurent sur le plus ou moins d'efforts que l'âme fait pour exécuter ce qu'elle veut, et sur le plus ou moins d'obstacles qu'elle rencontre à cette exécution. 41.

VIII. — Divers faits qui prouvent la liberté : 1° le devoir, 2° le mérite et le démérite, 3° la récompense et la peine, 4° la paix de l'âme et le remords, 5° les prières, les conseils, les ordres, l'éducation, la civilisation, les lois, la constitution de la société. 62.

§ 2. — De la liberté considérée théologiquement.

I. — Système qui sacrifie la liberté à la prescience. 70.

II. — Système qui sacrifie la prescience à la liberté. 72.

III. — Système qui admet, mais sans bien les concilier, la prescience et la liberté. 74.

IV. — Système qui essaie de concilier, en les expliquant, la prescience et la liberté. 82.

L'auteur, inclinant vers ce système, développe plus particulièrement les raisons sur lesquels il se fonde. 88.

Conclusion des trois chapitres de cette section : de l'intelligence, de la sensibilité et de la liberté considérés dans leurs rapports. — Action de l'intelligence sur la sensibilité et la liberté. — Action de la sensibilité sur l'intelligence et la liberté. — Action de la liberté sur l'intelligence et la sensibilité. 103.

Conclusion du livre premier : l'âme est en elle-même une force *une, simple* et *identique, douée* d'*intelligence*, de *sensibilité* et de *liberté*. 115.

LIVRE SECOND.

DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS.

PREMIÈRE SECTION.

DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS AVEC LA NATURE.

CHAP. I. — DE L'AME DANS SES RAPPORTS AVEC LE CORPS.

§ 1. — Solutions matérialistes. 118

§ 2. — Solutions spiritualistes.

I. -- Hypothèse des substances moyennes. 121.
II. — Hypothèse de Leibnitz. 124.
III. — Hypothèse de l'influence. 129.

§ 3. — Phénomènes qui résultent de l'action du corps sur l'âme.

I. — Cette action est celle des cinq sens, et en général de tous les organes qui peuvent déterminer dans l'âme quelque modification ou changement d'état. Selon les sens et les organes, cette action détermine dans l'âme une modification particulière, 1° de l'intelligence, 2° de la sensibilité, 3° et ordinairement de la liberté. De là les perceptions externes, les affections qui s'y rapportent, les volontés qui se rapportent aux unes et aux autres. — Coup d'œil au sujet de ces faits sur la doctrine phrénologique; citation d'une opinion émise à l'Académie de médecine. — De l'action du corps sur l'âme, lorsqu'elle ne se développe plus d'une manière normale. 133.

§ 4. — Phénomènes qui résultent de l'action de l'âme sur le corps.

Cette action se produit vraisemblablement par une certaine propriété d'irriter les nerfs et de mouvoir les mus-

cles, qui, médiatement ou immédiatement, atteint tous les points de l'organisation. — Elle se déploie à divers degrés, et selon ses degrés modifie le corps diversement. — Indication des principales de ces modifications. — De l'état d'extase. 158.

§ 5. — De l'expression comme résultat de l'action de l'âme sur le corps.

Dans quelle disposition il faut que soit l'âme pour qu'il y ait expression. — En quoi consiste l'expression, ce qu'elle rend. — Comment, instinctive dans le principe, elle devient ensuite volontaire. — Coup d'œil sur l'histoire du langage; comment il a dù commencer, se propager et se transmettre. — Des différentes espèces de langage et de leur classification. 170.

§ 6. — Du langage comme moyen de développer la pensée.

Qu'il n'y a pas de pensée un peu développée qui ne soit suivie d'expression; qui ne soit rendue plus positive, plus précise et plus claire par l'expression, et en particulier par l'expression articulée. — Explication de cette propriété de la parole relativement aux principaux actes de l'intelligence. 183.

CHAPITRE II.

DE L'AME DANS SES RAPPORTS AVEC LES ANIMAUX.

Si, psychologiquement et physiologiquement, les animaux ont avec nous de telles analogies et de telles relations que, malgré les différences qui nous séparent de leur espèce, ils forment autour de nous comme une espèce de société sans laquelle nous ne pouvons vivre, ils exercent sur nous comme nous exerçons sur eux une action que nous devons connaître et apprécier, parce qu'elle ne saurait être indifférente et ne pas se rattacher de quelque façon à l'accomplissement de notre destination. 196

CHAPITRE III.

DE L'AME DANS SES RAPPORTS AVEC L'ENSEMBLE DE LA NATURE.

Comment la nature, animée et vivante comme l'âme, quoiqu'à un moindre degré et avec de moindres propriétés, la modifie de son action. — Comment, de son côté, l'âme modifie de la sienne la nature, avec laquelle elle vit en constante relation sous la loi du créateur. — Réflexions à ce sujet sur l'industrialisme et l'ascétisme. 219

DEUXIÈME SECTION.

DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS SON RAPPORT AVEC LA SOCIÉTÉ.

Cette section, très courte, n'est guère qu'un résumé de la solution de la même question traitée avec développement en morale. Le sens général en est que, né social,

l'homme trouve dans la société une condition à la fois nécessaire et excellente de développement et de perfectionnement. 238

TROISIÈME SECTION.

DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS SON RAPPORT AVEC DIEU.

Existence de Dieu. — Attributs de Dieu : sa nécessité, son éternité, son immensité, son activité, son intelligence, son amour, sa liberté. 245

Son caractère de créateur. Citation de M. Cousin sur ce sujet. — De la création au sens du matérialisme, du système qui ne reconnaît que des forces, et de celui qui reconnaît à la fois des molécules et des forces; appréciation de ces systèmes. — De celui vers lequel nous inclinons, mais sous quelles réserves. 266

Que Dieu, comme créateur, est ordonnateur et conservateur; qu'il l'est avec bonté; comment se concilient avec sa bonté les différentes espèces de maux qui se voient dans la création. — De l'unité de Dieu. — Résumé de l'idée de Dieu. — Et, pour conclure, relations de l'âme avec Dieu; modifications qui sont en elles la conséquence de ces relations. — Définition générale de l'âme. 294

REVUE GÉNÉRALE DE L'OUVRAGE, dans laquelle on indique les principaux changements qu'il a reçus de la première à la seconde édition. 311

FIN DE LA TABLE.

